Grundriß

der

philosophischen

Wissenschaften

von

Gottlob Ernst Schulze,

der Weltweisheit Doktor und öffentl. ordentl.

Professor zu Helmstädt.

Zweyter Band.

Wittenberg und Zerbst,

bey Samuel Gottfried Zimmermann,

1790.

Alius error eſt impatientia dubitandi, et coeca feſtinatio decernendi, absque debita et adulta ſuſpenſione iudicii. Nam biuium contemplationis non eſt diſſimile biuio actionis, a veteribus ſaepius memorato: cuius altera via initio plana et facilis erat, fine autem imperuia; altera ingredienti aſpera erat et confragoſa, vbi paulo proceſſeris, expedita et aequabilis; haud ſecus in contemplationibus, ſi quis a certis ordiatur, in dubia deſinet; ſin a dubiis incipiat, eaque aliquandiu patienter toleret, in certis exitum reperiet.

Baco, de augm. ſcient. L. I.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Es war gleich anfänglich, als ich den Entschluß faßte, diesen Grundriß der philosophischen Wissenschaften zu schreiben, nicht meine Absicht, weder ein neues System zur endlichen Beylegung aller Streitigkeiten in der Philosophie zu erfinden, noch auch durch eine vollständige Prüfung aller bis jetzt vorhandenen philosophischen Systeme über den Werth und über die Wahrheit derselben gänzlich zu entscheiden; sondern er sollte nur zum

Leitfaden meiner Vorlesungen über die Philosophie dienen. Da mich nun die Erfahrung immer mehr davon überzeugt hat, daß man, wenn der Vortrag in der Philosophie für Anfänger in derselben den ausgebreitesten Nutzen haben, d. h., wenn er den Untersuchungsgeist und die Wißbegierde der Zuhörer erwecken, das ungeprüfte Annehmen auf Auktorität verhüten, und zum Eindringen in den Geist einer philosophischen Untersuchung geschickt machen soll, nicht blos ein System mit Uebergehung aller übrigen seinen Hauptsätzen und Gründen nach erläutern, sondern vielmehr das Wesentliche der wichtigsten Systeme in ältern und neuern Zeiten aufklären und zur Prüfung desselben Anleitung geben müsse; so ist es mir auch in der Ausarbeitung

dieses

dieses Bandes immer am meisten darum zu thun gewesen, den Sinn der verschiedenen Antworten, so von jeher auf die in der Philosophie vorkommenden Fragen gegeben worden sind, genau vorzutragen und zu beleuchten. Wenn ich also auch jemals mit meinen Untersuchungen über die Philosophie ganz zu Ende kommen, und an das Ziel, nach dem ich schon seit mehreren Jahren, ohne es erreichen zu können, strebe, gelangen sollte; so würde ich doch in den Vorlesungen über die Philosophie niemals aufhören, die verschiedenen philosophischen Systeme zu erklären, und ohne besonders Rücksicht auf meine eigene Ueberzeugung zu nehmen, alles anführen, was sowohl zu ihrer Vertheidigung als auch zu ihrer Bestreitung gesagt werden kann.

Von Kennern der Philosophie wünschte ich zu vernehmen, ob die Absicht, welche ich bey diesem Grundrisse der Philosophie gehabt habe, im zweyten Bande desselben einigermaßen erreicht worden sey: Jede Belehrung, die sie mir ertheilen sollten, werde ich dankbarlich benutzen.

Helmstädt, im April 1790.

Verzeichniß

der in diesem Bande enthaltenen Untersuchungen.

Metaphysik.

Einleitung.

§. I.

Inhalt und Möglichkeit einer Metaphysik. S. 1

Erster Theil.

Ontologie.

§. II.

Ding. – Möglichkeit. – Nothwendigkeit. 9

§. III.

Existenz. 26

§. IV.

Raum. 37

§. V.

Zeit. 61

§. VI.

Subſtanz. 77

§. VII.

Grund. — Gegründetes. 92

§. VIII.

Kraft. — Einwürkung. 125

§. IX.

Quantität. — Qualität. 132

§. X.

Einheit. — Wahrheit. — Ordnung. — Vollkommenheit. 141

§. XI.

Endlichkeit. — Unendlichkeit. 147

Zweyter Theil.

Natürliche Theologie.

§. XII.

Idee des allervollkommenſten Weſens. 153

§. XIII.

Onto-Theologie. 164

§. XIV.

§. XIV.

Kosmo-Theologie. 174

§. XV.

Moral-Theologie. 188

§. XVI.

Physiko-Theologie. 204

§. XVII.

Eigenschaften Gottes. 215

§. XVIII.

Atheismus. 276

§. XIX.

Einige Bemerkungen über die Geschichte der Religion und der Theologie. 298

Dritter Theil.

Transcendentale Kosmologie.

§. XX.

Begriff der Welt. 323

§. XXI.

Emanation. — Spinozismus. — Schöpfung aus Nichts. 329

§. XXII.

Monadologie. 367

§. XXIII.

§. XXIII.

Allgemeine kosmologische Gesetze. 3

§. XXIV.

Wunder. 3

§. XXV.

Erhaltung und Regierung der Welt. 4

§. XXVI.

Optimismus. 4

§. XXVII.

Unsterblichkeit. 4

Metaphysik.

Einleitung.

§. 1.

Inhalt und Möglichkeit einer Metaphysik.

So sehr auch immer die Urtheile der Philosophen über den **Werth**, über die **Quellen** und über die **Gewißheit** metaphysischer Erkenntnisse von einander abweichen mögen, so stimmen sie doch insgesamt darin mit einander überein, daß in einer Metaphysik die **allgemeinsten** und **nothwendigen Beschaffenheiten aller Dinge überhaupt** untersucht werden müssen. (1)

Man will aber in der Metaphysik die allgemeinsten und nothwendigen Beschaffenhei-

ten der Dinge überhaupt nicht blos als Veränderungen des menschlichen Vorstellungsvermögens, sondern als etwas, so sich auf das außer der menschlichen Erkenntniß Vorhandene bezieht und demselben entspricht, betrachtet wissen; und das Objekt der Metaphysik ist daher eigentlich **das Ding an sich**, (ὀντως ὀν, νοουμενον, das transcendental Reale, das absolute Wesen) d. h. der würkliche Gegenstand einer möglichen Vorstellung, so mehr als bloße Vorstellung ist, durch dieselbe aber repräsentirt wird. Diesem Dinge an sich setzt man die **Erscheinung** (phaenomenon) und den **Schein** (Täuschung) entgegen. Erscheinung wird alles dasjenige in den Vorstellungen genannt, was den Objekten derselben nicht entspricht, insofern es seinen Grund in den wesentlichen Beschaffenheiten des menschlichen Gemüthes hat; Schein hingegen deutet alles dasjenige in den Vorstellungen an, was den Objekten derselben nicht entspricht, insofern es seinen Grund in den zufälligen Beschaffenheiten des menschlichen Gemüthes hat.

Wenn aber das Ding an sich das Objekt der Metaphysik ausmachen soll, so scheint es, daß überhaupt gar keine Metaphysik möglich sey. Denn da, wie in der Psychologie gezeigt worden ist, das ganze Wissen und Erkennen des menschlichen Geistes sich auf seine gegenwärtige Lage in der Welt bezieht; (2) da er bey allen Aeußerungen seiner Erkenntnißkräfte gewissen unver-

unveränderlichen Gesetzen unterworfen ist, nach denen er sich die Dinge in der Welt aus ihm blos eigenen Gesichtspunkten und in gewissen Formen vorstellen muß; (3) da er endlich nie aus seinen Vorstellungen herausgehen und weder dasjenige, was an den Dingen **mehr** als Vorstellung ist, erreichen und fassen, noch auch die Dinge in der Welt, ohne Vorstellungen davon zu haben, erkennen kann; (4) so muß jede Erkenntniß von dem Dinge an sich in dem menschlichen Geiste eine Unmöglichkeit, ein wahres **Unding**, und alles Bemühen um metaphysische Erkenntniß schlechterdings vergeblich zu seyn scheinen.

So begreiflich es inzwischen auch für jeden denkenden Kopf ist, daß der menschliche Geist sich nie über seine Vorstellungen zu erheben, und die Objekte des Erkennens, inwiefern sie mehr als Vorstellungen sind, zu erreichen vermag, so ist doch die Frage: Was dasjenige eigentlich sey, so den menschlichen Vorstellungen von würklichen Dingen zum Grunde liegt? zu allen Zeiten denjenigen, die Hang zur Spekulation hatten, so wichtig und so interessant vorgekommen, daß sie dieselbe weder haben von sich weisen, noch alle Versuche, sie zu beantworten, aufgeben können: (5) Und da in der Psychologie schon gezeigt worden ist, daß ein großer Theil dessen, was der Mensch sich vorstellt, nicht bloßer **Schein**, sondern eine **Erscheinung** ist, die sich auf ein Etwas außer den menschlichen

Vorstellungen bezieht, (6) so ist die Frage: Was das Ding an sich sey? zum wenigsten nicht ganz sinnlos. (7) Gesetzt aber auch, daß diese Frage nie befriedigend von uns beantwortet werden könnte, so wird doch der Versuch einer Beantwortung, wenn er mit gehöriger Vorsicht unternommen wird, zum wenigsten allezeit darzu dienen, theils unserm Geiste eine Beschäftigung zu geben, welche seiner Bestimmung sehr angemessen und für die intensive und extensive Erhöhung des Erkenntnißvermögens sehr vortheilhaft ist; theils jenen kühnen und abentheuerlichen Anmaßungen Einhalt zu thun, deren man sich in dem Felde der Spekulation deswegen so oft schuldig gemacht hat, weil man begierig nach der Einsicht des Objektiven, die subjektiven Bestimmungen der Vorstellungen von den Dingen in der Welt mit der objektiven Beschaffenheit derselben außer den Vorstellungen verwechselte. (8)

Die Fragen, zu deren Beantwortung man sich in der Metaphysik anheischig macht, betreffen a) die Eigenthümlichkeiten der Dinge, in wiefern sie Dinge sind, (**Ontologie, Transcendental-Philosophie, Architektonik**, philosophia prima) b) die Eigenschaften des unendlichen und vollkommensten Wesens, (**natürliche Theologie**) und c) das Nothwendige in der Welt, insofern sie ein aus vielen Substanzen zusammengesetztes Ganze ausmachen soll, (**rationale oder transcendentale Kosmologie**).

1) Abstra-

(1) Abstrahirt man von dem Eigenthümlichen der verschiedenen philosophischen Systeme, so wird man finden, daß in ihnen allen das Allgemeinste und Nothwendige in der menschlichen Erkenntniß als zum Inhalt der Metaphysik gehörig angesehen worden ist. Ueber die Quellen der Erkenntniß dieses Allgemeinsten und Nothwendigen aber urtheilte jeder Philosoph theils seinen Beobachtungen über das Eigenthümliche der allgemeinen Begriffe, theils dem Gesichtspunkte gemäß, der seinen Blicken auf das Weltganze die lichtvollste Aussicht zu gewähren schien. Nach einigen bringt nehmlich die menschliche Seele die Begriffe und Grundsätze der transcendentalen Erkenntniß, denen das Objektive in der würklichen Welt vollkommen entspricht, angebohren mit auf die Welt; (Plato und Leibnitz) nach andern abstrahirt der menschliche Verstand seinen Anlagen und Grundbestimmungen gemäß, diese Begriffe und Grundsätze aus den Erfahrungen des innern und äußern Sinnes; (Aristoteles, die Stoiker, Locke,) nach Kanten endlich gehören gewisse innere Bedingungen wesentlich zur Erkenntnißart des Menschen, und machen die Formen der für das menschliche Gemüth möglichen Vorstellungen aus. Man wird es also nicht befremdend finden, wenn den verschiedenen Vorstellungsarten über die Quellen metaphysischer Kenntnisse gemäß über den Werth der Metaphysik überhaupt, und über den Grad von Gewißheit, den sie besitzt, oder doch besitzen soll, ganz verschieden geurtheilt worden ist. In Ansehung der Zahl der Untersuchungen aber, so in die Metaphysik gehören sollen, dachte man fast immer übereinstimmend. — Eine brauchbare Uebersicht desjenigen, was

Aristoteles zur Metaphysik gerechnet hat, giebt Hollmann in den Prolegom. ad Metaphysicam, §. I.-XXX. welche jedoch durch dasjenige zu verbessern ist, was Buhle im IV. St. der Bibliothek der alten Litteratur und Kunst mit so vielem Scharfsinn über die Aechtheit der dem Aristoteles zugeschriebenen Bücher über die Metaphysik bemerkt hat.

(2) S. den I. Band dieses Grundrisses der philosoph. Wissenschaften §. XXV. — Ohngeachtet zwar dieser Satz, von der Beziehung der gesammten menschlichen Erkenntniß auf die gegenwärtige Lage des Menschen in der Welt, nur zunächst nach dem Lockischen System von der Entstehung der menschlichen Erkenntniß wahr zu seyn scheint, so behält er doch auch seine Gültigkeit in den Systemen derjenigen Philosophen, welche annehmen, daß gewisse Vorstellungen a priori oder Formen der Erkenntniß im Menschen liegen und aller Erfahrung vorausgehen; denn sie nehmen insgesamt die sinnliche Erfahrung zur nothwendigen Bedingung bey der Erweckung der Vorstellungen a priori und der Formen zum deutlichen Bewußtseyn an. Ueberhaupt aber kann nichts trüglicher seyn, als der Schluß vom Daseyn gewisser Begriffe a priori in der menschlichen Seele auf die objektive Realität derselben außer der menschlichen Erkenntniß, und Kant ist daher weit konsequenter als alle Vertheidiger der Begriffe a priori, wenn er den Formen der Vorstellungen im menschlichen Gemüthe alle Realität außer der menschlichen Erkenntnißart entweder ganz abspricht, oder diese Realität doch für ungewiß erklärt.

(3) S. l. c. S. 213.

4) S

(4) S. l. c. §. XXIV. — So gewiß und einleuchtend dieser Satz ist, so enthält er doch zugleich auch den ersten Keim und den höchsten Grund aller Zweifel über die objektive Realität des menschlichen Wissens überhaupt; denn es kann niemals bewiesen werden, daß dasjenige, was von den Vorstellungen gilt, auch von den Sachen selbst gelte; Reid, v. Essay's on the intellectual powers of man, p. 587-589. sucht ihn daher gänzlich zu bestreiten. Allein, was soll mehr in dem Gemüthe seyn, wenn es einen Gegenstand erkennt, als eine Vorstellung von dem Gegenstande? M. s. Reinholds Versuch einer neuen Theorie des menschl. Vorstellungsvermögens, §. XVII.

(5) M. s. Rehberg über das Verhältniß der Metaphysik zur Religion S. 2. ff.

(6) S. Grundriß der phil. W. I. B. §. XXV.

(7) Selbst Kant findet die Frage: Was denn die Objekte der menschlichen Erkenntniß, als Dinge an sich selbst, seyn mögen, nicht sinnleer; m. s. dessen Vorrede zu Jacobs Prüfung der Mendels. Morgenstunden S. LX. — Wie aber überhaupt der menschliche Verstand darzu kommt, demjenigen, was zunächst nur Vorstellung in ihm ist, ein Etwas außer seinen Vorstellungen, auf das diese sich beziehen, mit so großer Uebereinstimmung unterzulegen, zeigt Tetens in den Versuchen über die menschliche Natur I. Band, S. 560. und wird in der Folge noch genauer erklärt werden.

(8) Es ist aus der Beschaffenheit und Entstehungsart der menschlichen Erkenntniß sehr begreiflich, warum mit so großer Allgemeinheit das nur subjektiv Erkannte für eine ob-

objektive Einsicht gehalten wird, und man muß es den denkenden Köpfen aller Jahrhunderte verzeihen, wenn sie aus Wunsch nach Erkenntniß des Wahren theils zu objektiver Einsicht der Dinge zu gelangen strebten, theils diese Einsicht erlangt zu haben glaubten. Ganz richtig wird man es aber nach einer unpartheyischen Beurtheilung finden, daß denkende Köpfe in den so wichtigen Untersuchungen der Metaphysik bey wahrscheinlicher Erkenntniß, die oft an Seichtigkeit so nahe zu grenzen scheint, und den Wißbegierigen gemeiniglich nur wenig befriediget, sich nicht beruhigen konnten, sondern auf allgemeingeltende Beweise drangen, und entweder im Felde der Metaphysik alles gewonnen oder alles aufgegeben wissen wollten. — Ueber die Frage: Ob und warum in der Metaphysik alles apodiktisch erwiesen seyn müsse? ist Crusius in dem Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten Cap. I. §. 10. nachzusehen.

Erster Theil.

Ontologie.

§. II.

Ding. – Möglichkeit. – Nothwendigkeit.

Der höchste und allgemeinste Begriff, unter den sich alles, was der menschliche Geist erkennen kann, bringen läßt, ist der Begriff eines **Dinges** (ens, aliquid), das Wort in der weitesten Bedeutung genommen. Er bezeichnet aber das Gemeinschaftliche aller der Fälle, wo wir uns etwas vorstellen. — Dem Dinge wird das **Nichts**, das **Unding** (non ens, nihil negatiuum) entgegengesetzt. Es bezeichnet das Gemeinschaftliche aller der Fälle, wo wir uns nichts denken oder vorstellen können. Ungedenkbarkeit ist also das Kennzeichen des Undings, so wie im Gegentheil Gedenkbarkeit das Kennzeichen des Dinges ist. (1)

Jedes Gedenkbare wird auch **möglich**, und jedes Ungedenkbare **unmöglich** genannt; Ding in der weitesten Bedeutung, und Möglichkeit sind also einerley, so wie Unding und Unmöglichkeit es auch sind. Der Begriff des Möglichen stammt zunächst aus jenen Erfahrungen,

rungen, nach welchen sich viele Dinge, ehe sie würklich werden, vorher erwarten und in der Zukunft als würklich denken lassen; und fehlten uns diese Erfahrungen, so würde auch der Begriff des Möglichen in der menschlichen Erkenntniß fehlen. Der menschliche Verstand hat aber den Begriff des Möglichen auch auf alles dasjenige ausgedehnt, was sich überhaupt von ihm denken läßt, oder was den allgemeinsten Bedingungen seines Erkennens angemessen ist. Die höchste Bedingung alles Erkennens und Denkens im Menschen ist die Abwesenheit eines Widerspruchs. Das Kennzeichen alles Möglichen und alles Unmöglichen ist also der **Satz des Widerspruchs**, (principium contradictionis) nach welchem weder in den Prädikaten eines Dinges ein Widerspruch (eine Unmöglichkeit ihrer Verbindung) seyn darf, noch auch etwas überhaupt seyn und zugleich nicht seyn kann. Dieser Satz kann nicht weiter erwiesen werden, sondern er enthält das höchste in der Grundbestimmung des Menschen gegründete Regulativ alles Denkens und das allgemeinste Kriterium alles Wahren, welches angiebt, was niemals bey demjenigen da seyn darf, so erkannt werden soll. Ja es ist sogar für den menschlichen Verstand jeder Geist ein Unding, der widersprechende Dinge denken soll. (2) — Geht man in der Untersuchung des Möglichen und Unmöglichen nicht über das bisher Gesagte, so scheint alles faßlich zu seyn.

Aber

Aber es zeigen sich die größten Schwierigkeiten, sobald man die Beziehung desselben zu dem Würklichen außer den menschlichen Vorstellungen, wodurch doch die Untersuchung über dasselbe erst brauchbar wird, erforschen will. Vielleicht können folgende Bemerkungen einigermaßen zur Bezeichnung der Grenzen dieser Erforschung dienen. a) Die Möglichkeit ist nie ein objektives Prädikat des Würklichen; sonst müßte in dem Würklichen etwas seyn und zugleich auch nicht seyn; sondern sie ist blos eine Vorstellung in einem erkennenden Wesen, welches aus den gegenwärtigen Beschaffenheiten eines Etwas begreift, wie dasselbe unter andern Umständen, jene ihm als möglich zugeschriebene Beschaffenheit annehmen würde. (3) Hieraus folgt nun aber nicht, daß alles, was würklich werden soll, insofern es vorher nur zukünftig war, schlechterdings von irgend einem Geiste erkannt werden müsse; sondern nur, daß inwiefern es nicht von einer Gattung denkender Wesen erkannt wird, es insofern nicht für diese Gattung etwas mögliches sey. b) Man muß die **Möglichkeit der Gedanken** (subjektive, logische Möglichkeit) von der **Möglichkeit der Sachen** (objektive, materiale Möglichkeit) unterscheiden. Jene besteht in der Uebereinstimmung eines Etwas mit dem höchsten Gesetze der menschlichen Erkenntniß. Diese aber besteht in der Uebereinstimmung eines Etwas mit seinen eigenen objektiven Gesetzen. Dieser Unterschied

gilt

gilt auch von dem Unmöglichen. (5) Da nun der Mensch nie aus seinen Vorstellungen herausgehen kann, so bleibt ihm eigentlich die materiale Möglichkeit und Unmöglichkeit auf immer verborgen; und da in seinen Vorstellungen etwas ganz anders beschaffen seyn kann, ja sogar seyn muß, als wie es in den Objekten der Vorstellungen würklich vorhanden ist, so kann nie von der Möglichkeit und Unmöglichkeit der Gedanken mit Gewißheit auf die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Sache geschlossen werden. Denn ohngeachtet das Widersprechende überall kein Gegenstand des Denkens für den menschlichen Verstand ist, so können **wir** doch nie von der Unmöglichkeit der Gedanken, (wenn sie auch nicht aus einem Mangel gewisser Erfahrungen, sondern aus würklicher Setzung und Nichtsetzung desselben Prädikats in einem Dinge herrührt,) mit Gewißheit auf die Unmöglichkeit der Sache schließen und die Rechtmäßigkeit dieses Schlusses läßt sich durch nichts gehörig darthun. c) Der Grund, warum **wir** etwas für möglich oder unmöglich erklären, liegt entweder in ihm selbst, oder in seiner Verbindung mit einem andern Etwas. Es ist daher die **absolute** (innere) **Möglichkeit und Unmöglichkeit** von der **bedingten** (hypothetische, relative, äußere) **Möglichkeit** und **Unmöglichkeit** zu unterscheiden. Die absolute Möglichkeit macht diejenige Beschaffenheit eines Dinges aus, nach der es an und vor sich genommen keinen Widerspruch

spruch enthält. Die bedingte Möglichkeit hingegen macht diejenige Beschaffenheit eines Dinges aus, nach der es in Beziehung auf andere Dinge keinen Widerspruch enthält. Jedes einfache Etwas besitzt absolute Möglichkeit. Bey den Aussprüchen über das hypothetisch Mögliche oder Unmögliche aber richtet sich der menschliche Verstand nicht allein nach dem Satz vom Widerspruche (denn dann könnte nie eine Veränderung in diesen Aussprüchen Statt finden) sondern noch weit mehr nach den Erfahrungen, die er über die Verbindungen der Dinge zu machen Gelegenheit gehabt hat; und welche Verbindung der Dinge ihm durch gar keine Erfahrung gegeben worden ist, oder was allen seinen Erfahrungen über die Verbindung der Dinge unähnlich ist, das kömmt ihm gemeiniglich auch unmöglich oder ungedenkbar vor. — Das absolute Mögliche kann oft bedingt unmöglich seyn. Das bedingt Mögliche aber muß allezeit auch absolut möglich seyn. Das absolut unmögliche kann nie bedingt möglich seyn. — Das absolut Mögliche bleibt entweder nur in einigen oder in mehreren Beziehungen und Verbindungen möglich. — Widerspricht etwas den Kräften und Gesetzen der Dinge überhaupt, so ist es **physisch unmöglich**. Widerspricht etwas insbesondere den Kräften des Willens und ihren Gesetzen, so ist es **moralisch unmöglich**. d) Die Schwierigkeit, welche unser Verstand bey der Vorstellung des Unmöglichen

chen antrift, ist von ganz anderer Art, als diejenige, welche ihm bey der Vorstellung des **Unbegreiflichen** vorkommt. Jene rührt nemlich davon her, daß etwas gesetzt und zugleich auch nicht gesetzt wird, wobey alles vorstellen gänzlich aufhört. Diese aber liegt darin, daß etwas unsern gesamten Einsichten gänzlich unähnlich ist. Man darf also das Unmögliche mit dem Unbegreiflichen nicht verwechseln. Dieses kann entweder schon würklich seyn, oder es doch werden, und steht in genauer Beziehung auf die ganze Summe von Einsichten, die **Jemand** sich erworben hat. Daher findet der eine dasjenige ganz unbegreiflich, was der andere für vollkommen begreiflich hält. e) Bey dem sehr alten Streit: Ob nur dasjenige eigentlich möglich gewesen sey, was würklich geworden ist? kommt zuvörderst alles auf die Bestimmung des Begriffs der Möglichkeit an. Denn begreift das Mögliche alles für den Geist Gedenkbare in sich, so ist der Begriff desselben offenbar weiter, als der Begriff des Würklichen. Wollte man aber bey diesem Streite das Mögliche in der objektiven Bedeutung nehmen, so wird er sich deswegen nicht entscheiden lassen können, weil wir vom objektiv Möglichen nichts wissen, und also auch ganz und gar nicht beweisen können, ob und inwiefern dasjenige, was mit seinen eigenen Bedingungen übereinstimmt, würklich werden müsse oder nicht. (6)

Mit den Begriffen des Möglichen und Unmöglichen sind die Begriffe des **Nothwendigen** und des **Zufälligen** genau verwandt, und allen Dingen schreiben wir entweder Nothwendigkeit oder Zufälligkeit zu. Auch diese Begriffe haben wir zunächst aus der Erfahrung, und zwar aus dem Bewußtseyn der Beschaffenheit unserer Thätigkeiten. Wenn wir nemlich auf die Aeußerungen unserer Kräfte Acht haben, so finden wir, daß manchmal gar keine andere Art der Thätigkeit unserer Kräfte Statt haben kann, als welche würklich vorhanden ist. Bey andern Aeußerungen unserer Kräfte fühlen wir es aber, daß sie auch anders hätten können beschaffen seyn, als sie würklich waren. Nothwendigkeit drückt also zuvörderst das Allgemeine aller der Fälle aus, wo wir unsere Kräfte nicht anders gebrauchen können, als wie wir sie würklich anwenden; und Zufälligkeit bezeichnet das Allgemeine aller derjenigen Fälle, wo ein Andersseyn der Aeußerung unserer Kräfte sich vorstellig machen zu können scheint. In allen den Fällen nun, wo wir unsere Kräfte so und nicht anders zu äußern, als wie es würklich geschieht, uns gezwungen fühlen, bemerkt man bey genauerer Erforschung eine Unfähigkeit, das Andersseyn der Aeußerung unserer Kräfte sich vorstellig machen zu können. Es ist daher für den menschlichen Verstand die Unmöglichkeit, sich das Nichtseyn oder das Andersseyn von etwas vorzustellen, das Kennzeichen des Nothwendigen,

so

so wie im Gegentheil die Möglichkeit, sich das Nichtseyn und Andersseyn von etwas vorstellen zu können, das Kennzeichen des Zufälligen für ihn ausmacht. (7) Wegen des allgemeinen Hanges in dem menschlichen Geiste aber, den Dingen außer sich alles dasjenige zuzuschreiben, was in seinen Vorstellungen davon angetroffen wird, ist es gekommen, daß er Nothwendigkeit und Zufälligkeit, die er eigentlich nur als Prädikate seiner Vorstellungen kennt, auch den Dingen selbst, insofern sie unabhängig von seinen Vorstellungen existiren, alsdann zuschreibt, wenn sie von den Vorstellungen derselben gelten. — Gleichwie das Mögliche und Unmögliche verschiedener Art ist, eben so muß man auch verschiedene Arten des Nothwendigen und Zufälligen unterscheiden. a) Etwas anderes ist die **Nothwendigkeit der Erkenntniß**, (subjektive und logische Nothwendigkeit) etwas anderes die **Nothwendigkeit der Sachen**, (objektive, materiale Nothwendigkeit). Jene besteht darinn, daß das Nichtseyn oder Andersseyn gewisser Vorstellungen nicht weiter vorstellbar ist. Diese aber macht diejenige Beschaffenheit der Objekte des Vorstellens aus, nach der ihr Nichtseyn oder Andersseyn gar nicht Statt findet. Dieser Unterschied gilt auch in Ansehung des Zufälligen. Da wir nun die Nothwendigkeit und Zufälligkeit nur zunächst als Beschaffenheiten unserer Vorstellungen kennen, so ist es freylich richtig, daß wir nicht berechti-

rechtiget sind, von der Nothwendigkeit und Zufälligkeit dieser auf die Zufälligkeit und Nothwendigkeit der Sachen zu schließen, und es kann z. B. sehr vieles uns zufällig zu seyn scheinen, was objektive nothwendig ist. Da jedoch der menschliche Geist das Gegentheil von dem, dessen Nichtseyn und Andersseyn einen Widerspruch enthält, sich gar nicht vorstellen kann, so würde er sich selbst in seinem Denken verwirren und dasselbe gänzlich aufheben, wenn er demjenigen, dessen Andersseyn und Nichtseyn einen Widerspruch enthält, (so es anders von der Art etwas in seinen Vorstellungen giebt) Uebereinstimmung mit der objektiven Nothwendigkeit absprechen wollte. b) Es ist ferner die absolute (innere) und die bedingte (hypothetische, relative, äußere) Nothwendigkeit zu unterscheiden. Jene ist diejenige Beschaffenheit eines Dinges, nach welcher das Nichtseyn oder das Andersseyn desselben an sich betrachtet ungedenkbar ist. Diese aber besteht darinn, daß das Nichtseyn oder Andersseyn von Etwas wegen der Beziehungen, in die man es bringt, ungedenkbar ist. — Dasjenige, wornach wir uns in den Aussprüchen über das bedingt Nothwendige richten, ist nicht blos der Satz des Widerspruchs; denn sonst würde in diesen Aussprüchen gar keine Veränderung Statt finden können; sondern auch zugleich die ganze Summe unserer Erfahrungen über die Verhältnisse der Dinge, welche oftmals die Anwendung jenes Satzes auf

das bedingt Nothwendige leitet und bestimmt. So wie daher diese Erfahrungen sich abändern, eben so verändern wir uns auch in unsern Aussprüchen über das bedingt Nothwendige. — Alles, was absolut nothwendig ist, ist auch in allen Beziehungen oder Verhältnissen nothwendig; hebt man aber die Beziehung auf, so kann dasjenige, was nach derselben nothwendig war, ganz zufällig zu seyn scheinen. — Die hypothetische Nothwendigkeit wird wieder in die **physische**, so allem zugeschrieben wird, dessen Nichtseyn oder Andersseyn den uns bekannten Kräften und Verbindungen der Dinge widerspricht, und in die **moralische**, so demjenigen zukommt, dessen Nichtseyn oder Andersseyn von einem Willen nicht beschlossen werden kann, eingetheilet. Erkennen wir die hypothetische Nothwendigkeit aus Gesetzen, so ist sie eine **verständliche**: Liegt dabey kein uns bekanntes Gesetz zum Grunde, so ist sie für uns eine **blinde** oder **unverständliche Nothwendigkeit**. Von der moralischen Nothwendigkeit ist der **Zwang** zu unterscheiden, welcher diejenige Nothwendigkeit ausmacht, durch die ein nach Absichten thätiges Wesen zu einer Art zu handeln bestimmt wird, die seinen Neigungen zuwider ist.

(1) Die Griechen verstanden unter dem μη ὀν etwas ganz anderes, als was in der neuern Philosophie mit dem Worte Unding bezeichnet wird. Nach dem Plato gehört nemlich das μη ὀν eben so gut zum Inbegriff der gött-

göttlichen und ewigen Ideen, denen alles Entstandene ähnlich zu werden strebt, als wie die Idee des Seyns, des Guten u. s. w. und zeigt überhaupt das Negative im Gegensatz des Positiven irgend einer bestimmten Art an. V. Sophista p. 237-287. Bip. denn p. 282. erklärt er es folgendermaßen: ὁπόταν το μη ὀν λεγωμεν, ϗκ ἐναντιον τι λεγομεν τῦ ὀντος ἀλλ' ἑτερον μονον. Daher schreibt er auch dem μη ὀν nicht nur eine bestimmte Natur und Beschaffenheit, sondern auch Substanzialität (το εἰναι, ϗσια) zu. Oft bezeichnet aber auch Plato durch das μη ὀν den Mangel der Substanzialität in den entstandenen endlichen und stets veränderlichen Dingen. Es ist also nicht ganz richtig, wenn Mosheim v. Diss. de creatione ex nihilo, §. XIX. behauptet, Plato habe unter dem μη ὀν die ewige formlose Materie verstanden. Mir ist zum wenigsten keine einzige Stelle vorgekommen, wo Plato die ewige Materie geradezu ein μη ὀν nennt. Zwar sagt er sehr oft von den entstandenen und sinnlichen Dingen, sie wären ϗδεποτε ὀντα, aber allezeit nur im Gegensatz gegen die ewigen und unveränderlichen Ideen, denen er das το εἰναι in sensu eminenti zuschrieb, v. *Timaeus*, p. 301. Bip. Jedoch hat dieser Ausdruck des Plato von dem Sinnlichen darzu Gelegenheit gegeben, daß die neuern Platoniker das μη ὀν zum Wesen der ewigen Materie gemacht haben, und daher sagt Plotin Ennead. III. Lib. VI. c. 7. ϗλη, μη ὀν ἀν εἰκοτως λεγοιτο. Auch Aristoteles verstand unter dem μη ὀν, (das er manchmal στερησιν, Negation, nennt, v. Phys. L. I. c. 7.) den Mangel und die Abwesenheit irgend einer gewissen positiven Eigenschaft in einem Dinge, nicht aber den Mangel alles

Realen oder Gedenkbaren überhaupt. V. Metaphyſ. L. XIV. c. 2. de Generat. et Corrupt. L. I. c. 3. und daher konnte er auch dem Grundſatze, ex nihilo nihil fit, unbeſchadet ſagen, daß etwas aus dem μη ὀν entſtanden ſey; denn dieß heißt bey ihm nichts weiter, als ein Ding hat eine Eigenſchaft erhalten, die es vorher nicht hatte. — Man bezeichnet zwar manchmal das Ungedenkbare und Widerſprechende mit dem Worte Ding, und redet von widerſprechenden Dingen: Allein, man weiß auch, daß dieſe überall nichts ſind, und daß dasjenige, was darinn ein Etwas iſt, keinen Widerſpruch enthält.

(2) Ueber die Verſchiedenheit in der Anwendung des Satzes vom Widerſpruche auf bloße Erkenntniß und auf den Inhalt derſelben ſ. m. Kants Critik der reinen Vernunft, S. 189. Auch vergl. man noch hierbey Reinholds Theorie des Vorſtellungsvermögens S. 490. ff. — Wie weit man in den Zweifeln über die objektive Gültigkeit des Satzes vom Widerſpruche gehen könne und würklich gegangen ſey, iſt ſchon im I. Bande §. XXV. n. 12 und 13. gezeigt worden. Man mag übrigens aber über die vielleicht nur ſubjektive Gültigkeit dieſes Satzes behaupten, was man will, ſo bleibt er doch eine unabänderliche Regel des menſchlichen Erkennens, und derjenige Verſtand, für den der Satz des Widerſpruchs keine Regel des Erkennens ſeyn ſoll, iſt in der menſchlichen Vorſtellung immer und ewig ein Unding. Es klingt daher zwar ſehr erbaulich und devot, was Malebranche v. de la Recherche de la Verite L. III. ch. 2. Entretiens ſur la Metaphyſique et ſur la Religion, Tom. I. p. 199. und Poiret, v. Cogitationes de Deo, anima et malo, L. III. c. 14.

über

über die Eingeschränktheit und über die gänzliche Abhängigkeit der menschlichen Erkenntnißart von dem Willen der Gottheit sagen, um hierdurch die Angriffe auf gewisse Mysterien der Kirche gänzlich zu entkräften, und die Nothwendigkeit einer religiösen Glaubenspflicht zu beweisen: Allein hiermit ist nicht nur die Möglichkeit des Glaubens an jene Mysterien nicht erwiesen, denn was wider die menschliche Vernunft ist, das ist überhaupt kein Gegenstand des Erkennens für dieselbe; sondern durch dergleichen Exklamationen über die Schwäche der menschlichen Vernunft verwirrt man sich auch mit sich selbst, weil doch allezeit bey dem, was geglaubt werden soll, Vernunft gebraucht werden muß. Sehr bündig hat dieß Platner am Ende des Gesprächs über den Atheismus zu Hume's Gesprächen über die natürliche Religion erörtert. In welchem Sinne aber Bayle und einige andere Skeptiker am Ende ihrer Zweifel über theologische Meynungen ausrufen: Il faut submettre la raison sous la foi! läßt sich leicht einsehen. -- Crusius nimmt außer dem Satz vom Widerspruche noch zwey andere eben so hohe Grundsätze in der menschlichen Vernunft an, nemlich den Satz des nicht zu trennenden und den Satz des nicht zu verbindenden; und diese sollen alle drey wieder Theile eines allerhöchsten Kennzeichen des Möglichen, Unmöglichen und Würklichen seyn, welches darinn besteht, daß dasjenige nicht möglich und nicht würklich sey, was sich nicht also gedenken läßt, und daß dasjenige möglich sey, was sich denken läßt; dasjenige aber gar würklich sey, bey dessen Leugnung man mittelbar oder unmittelbar etwas zugeben müßte, was sich nicht

als wahr denken läßt. M. s. dessen Entwurf der nothwend. Vernunftwahrheiten, §. 14. und 15. Es ist jedoch leicht begreiflich, daß in dieser Eintheilung der nehmliche Grundsatz des Widerspruchs immer wieder mit andern Worten vorgebracht wird.

(3) S. Mendelsohns Morgenstund. S. 298. ff.

(4) Es hält schwer, sich über diese Untersuchung recht bestimmt auszudrücken, weil in keiner einzigen Sprache ein besonderes Wort vorhanden ist, wodurch dasjenige, was geschehen kann, ohne Beziehung auf eine Vorstellung davon in irgend einem vorstellenden Wesen bezeichnet werden könnte.

(5) Auf diesen Unterschied des Möglichen und Unmöglichen hat vorzüglich Kant in der Critik der reinen Vernunft S. 267. aufmerksam gemacht. — Die Lehren der Kantischen Philosophie aber über das Mögliche bestehen hauptsächlich in folgendem. Die Begriffe Möglichkeit, Würklichkeit, Nothwendigkeit, machen die Kategorien der Urtheile der Modalität aus. Diese Kategorien haben das besondere an sich, daß sie den Begriff, dem sie als Prädikat beygefügt werden, als Bestimmungen des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken. Da nun alle Kategorien keinen transcendentalen Gebrauch zulassen, sondern insgesamt nur auf Erfahrungen gehen, so muß die Kategorie Möglichkeit mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimmen, und so kann eigentlich nichts weiter möglich seyn, als was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, der Anschauung und den Begriffen nach übereinkommt. Raum

und

und Zeit sind aber die Bedingungen aller unserer Anschauungen. Für uns ist also nur dasjenige ein möglicher Gegenstand, der im Raum und in der Zeit erkannt werden kann; und Gegenstände, die nicht im Raum und in der Zeit gegeben werden können, sind für uns unmögliche Gegenstände, oder ein Nichts. S. Critik der r. V. S. 265-272. Bey der Beurtheilung der Lehren dieses Systems über das Mögliche kömmt es darauf an, ob es nothwendig sey, Formen und Begriffe a priori in der menschlichen Erkenntnißart anzunehmen, m. s. hierüber den I. Band, §. XIX. uud ob insbesondere in dem Begriff der Möglichkeit etwas enthalten sey, so keine Erfahrung hat geben können.

(6) Der Streit über die Grenzen des Möglichen gieng sogleich unter den Philosophen Griechenlands an, als sie sich über die Natur der menschlichen Freyheit und des Schicksals in tiefere Untersuchungen einließen. Das hauptsächliche desselben ist in der ratione dominante (ὁ κυριευων λογος, welchen Menage ad Diog. Laert. Lib. II. S. 108. fälschlich zu den Trugschlüssen der Alten rechnet) enthalten, und als Hauptstellen über denselben sind *Arriani* diss. Epictet. L. II. D. XIX. *Plutarchus* de repugnantiis Stoicorum p. 1939. Op. Tom. III. ed. Henr. Steph. a. 1572. und *Cicero* de fato nachzulesen. Die Alten behaupteten nehmlich, es gebe in der menschlichen Erkenntniß drey Hauptsätze, (ἀφορμαι) welche zwar einzeln und an sich genommen völlig wahr wären, welche aber, sobald man sie alle drey vereinigen wollte, sich einander widersprächen, und zwar so, daß bey Setzung zweyer, der dritte allezeit falsch sey. Diese Sätze waren folgende: a) Alles Vergangene

ist nothwendig würklich geworden, (παν παρεληλυθος ἀληθες ἀναγκαιον ἐστι. ἀληθες zeigte bey den Alten überhaupt nur das Würkliche an, v. *Sextus* Emp. adu. Log. II. f. 88.) b) Nichts kann möglich und unmöglich zugleich seyn (δυνατω ἀδυνατον μη ἀκολουθει). c) Nichts ist möglich, als was würklich geworden ist, oder werden wird (μη δυνατον, ὁ ὀυτ' ἐστιν ἀληθες, ὀυτ' ἐσαι). Diodor aus Megara verband die beyden ersten Sätze, und verwarf eben deswegen den dritten als falsch. Nach ihm war also nur dasjenige möglich gewesen, was würklich geworden ist, oder werden wird. Cleanth verband die beyden letzten Sätze und verwarf den ersten als falsch. Nach ihm hat also überhaupt alles denkbare würklich werden können. Chrysipp endlich, der den Streit jener beyden schlichten wollte, verband den ersten und den dritten Satz, und verwarf den mittlern als falsch. Hieraus folgerte er aber, daß in der Vergangenheit nichts weiter möglich gewesen sey, als was würklich geworden ist, daß in Ansehung der Zukunft aber alles dasjenige möglich sey, was überhaupt sich denken lasse. Er nahm also das Mögliche in der doppelten Bedeutung, nemlich in der objektiven, (beym Vergangenen) und in der subjektiveu (beym Zukünftigen). Pleßing hat daraus, daß die Existenz eines Dinges nothwendig zum Wesen desselben mit gehöre, auch beweisen wollen, der Begriff des Möglichen sey nicht weiter, als der Begriff des Würklichen, oder dasjenige sey nur möglich gewesen, was würklich worden ist. S. Ueber die Norhwendigkeit des Uebels und der Schmerzen bey fühlenden und vernünftigen Geschöpfen, S. 38.

(7) S.

(7) S. Feder über Raum und Caussalität, S. 35. ff. — Wenn alles in der Welt durch zureichende Gründe bestimmt wird, so hat die Vorstellung des Zufälligen, wie schon Spinoza ganz richtig bemerkt hat, v. Append. ad Renati de Cartes Princ. philosophiae m. g. d. P. I. c. 3. p. 102. Amst. 1663. ihren Grund blos im Mangelhaften der menschlichen Einsichten, und ist nichts in dem Objektiven der Vorstellung. Daher bestimmte auch Crusius, um dieser Folgerung zu entgehen, den Begriff der hypothetischen Nothwendigkeit ganz anders, als wie er von den strengen Vertheidigern der objektiven Allgemeingültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde angegeben wird. S. dessen Metaphysik, §. 125. 126. — Nach Kanten ist dasjenige nothwendig, dessen Zusammenhang mit dem Würklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist; und das Kriterium der Nothwendigkeit liegt lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung, nach welchem alles, was geschieht, durch seine Ursachen in der Erscheinung a priori bestimmt ist. S. Critik der r. Vernunft, S. 279. Uebrigens bezieht sich dieses Kriterium der Nothwendigkeit, wie Kant behauptet, theils nur auf die Nothwendigkeit der Existenz, theils nur auf die Bestimmungen der Substanzen, nicht aber auf die Substanzen an sich, die niemals wahrgenommen werden können. Nothwendigkeit der Gedanken aber ist dann vorhanden, wenn das Gegentheil allen Gesetzen des Denkens und allen Bedingungen der Möglichkeit widerspricht. — Warum alle absolut allgemeine Urtheile absolut nothwendige, und alle absolut nothwendige Urtheile auch absolut allgemeine seyen, darüber

sehe man Jakobs kritische Anfangsgründe z
einer allgemeinen Metaphysik, §. 48.

§. III.

Existenz.

Vielen möglichen Dingen schreiben wi
Würklichkeit zu, andern hingegen sprechen wi
sie ab. Den Begriff der **Würklichkeit** oder
der **Existenz** (actualitas) haben wir zunächst
aus dem Selbstgefühl. Bey jeder mit Be-
wußtseyn in unserm denkenden Ich vorhandenen
Vorstellung oder Veränderung drängt sich uns
nemlich das Gefühl auf, **daß wir sind** oder
existiren, (1) und fehlte uns dieses Gefühl, so
würde uns auch der Begriff der Existenz gänz-
lich fehlen. Hiernächst fühlen wir uns auch
gedrungen, einen großen Theil des in uns Vor-
gestellten auf Dinge außer uns zu beziehen, und
diesen Dingen außer der idealen Existenz auch
noch eine reale zuzuschreiben. (2) Was nun
aber das Allgemeine aller der Fälle, wo wir
etwas als existirend gewahrnehmen, oder den
innern Grund der Existenz und des Seyns aus-
mache, dieß läßt sich nicht weiter aufklären,
weil in dem Gefühle des Seyns nichts Mannig-
faltiges unterschieden werden kann, und dasselbe zu
den einfachsten Gewahrnehmungen des mensch-
lichen Gemüths gehört. Ja es ist auch über-
haupt unmöglich, daß wir jemals das wahre,
von unserer Erkenntniß unabhängige, Seyn er-

reichen

reichen sollten, und jede Erklärung der Existenz, wenn ja eine gefunden werden sollte, würde doch nichts weiter enthalten können, als eine Erklärung des Seyns unserer Vorstellungen und Gefühle, niemals aber des Seyns der Sache an sich außer unserer Vorstellung und Empfindung, oder des wesentlichen Seyns. Zwar haben es viele Philosophen versucht, den Begriff der Existenz durch eine Definition aufzuklären: (3) Allein bey genauerer Prüfung dieser Definition zeigt sich, daß sie dem Begriffe nicht mehr Klarheit geben, als er an sich selbst schon hat. Folgende Bemerkungen werden jedoch dazu dienen können, unsere Vorstellung von der Existenz einigermaßen zu beleuchten. — Die Würklichkeit macht kein besonderes, von allen übrigen inneren Eigenschaften eines Dinges, dem sie zugeschrieben wird, trennbares und für sich bestehendes Prädikat aus; sondern die Würklichkeit ist die Setzung aller Eigenschaften; oder alle Eigenschaften sind am Seyn, sind Aeußerungen und Modifikationen desselben. (4) — Die Würklichkeit macht zunächst ein Verhältniß von etwas zu unserer Erkenntniß aus, und wir kennen sie nur als ein solches Verhältniß. Allein die Würklichkeit ist auch etwas an sich selbst und unabhängig von unserer Erkenntniß, das wir freylich weiter nicht kennen, das aber selbst vermöge unserer Vorstellung vom Würklichen außer unserer Erkenntniß vorhanden seyn muß, und durch das Gefühl unserer eigenen Existenz,

insofern wir es uns bewußt sind, daß wir etwas mehr als bloße Vorstellung sind, angedeutet wird. (5) — Es ist unbestimmt geredet, wenn man sagt: Im Würklichen sey mehr, als im Möglichen. Soll dieß nehmlich von den Prädikaten und Bestimmungen gelten, so ist der Satz falsch, denn es läßt sich das Mögliche mit allen Bestimmungen denken, ohne daß es deswegen würklich sey. Soll dieß aber überhaupt nur soviel heißen: durch das Würkliche wird mehr gesetzt, als durchs Mögliche, so ist der Satz, daß im Würklichen mehr sey, als im Möglichen, richtig. (6) — Zwischen Möglichkeit und Würklichkeit findet kein Mittelzustand Statt, und alle Dinge sind entweder möglich oder würklich. Auch finden bey der Existenz eben so wenig Grade Statt, als bey der Möglichkeit. Zwar unterscheidet man nahe und entfernte Möglichkeit, und sagt: Etwas sey näher an der Würklichkeit, als etwas anderes (possibile in potentia proxima, remota): Allein dies ist von der Nähe und von der Entfernung der Würksamkeit der Ursachen zu verstehen, durch die ein Ding, oder eine Beschaffenheit an einem Dinge, hervorgebracht wird. — Alles Würkliche muß gänzlich bestimmt seyn, (omnimode determinatum) d. h. von allen einander widersprechenden Prädikaten kömmt ihm nothwendig eins zu, wenn hingegen das blos Gedenkbare oder Mögliche noch unbestimmt seyn kann. Ein würklicher Gegenstand,

der

der von allen Seiten bestimmt ist, heißt ein **Individuum** oder ein **einzelnes Ding.** (7)

Die Erkenntniß, die wir vom Existirenden haben, ist entweder eine **unmittelbare** oder eine **mittelbare.** Jene findet bey allem Statt, was wir durch den innern oder äußern Sinn erkennen. Diese entsteht aus einem Schlusse von der unmittelbar gewahrgenommenen Existenz des einen Dinges auf die Existenz eines andern, ohne welche jenes nicht da seyn könnte. — Etwas, das sich gar nicht anders, als existirend denken läßt, existirt **absolut nothwendig,** welches von einigen auch das **Mögliche vom ersten Range genannt wird.** Gäbe es würklich etwas, das der menschliche Verstand als absolut nothwendig existirend denken müßte, so könnte freylich an dessen Existenz von uns nicht gezweifelt werden, weil es, als nicht existirend gedacht, keinen Gedanken mehr ausmachte. Allein eine ganz andere Frage ist es: Ob es in der ganzen menschlichen Erkenntniß ein solches absolut nothwendig existirendes Etwas gebe, und vermöge der Beschaffenheit der Begriffe von Existenz und Nichtexistenz geben könne?

(1) S. den I. Band, §. V.

(2) S. l. c. §. VI. S. 23.

(3) Es wird nicht unnütz seyn, hierbey einige der gewöhnlichsten Definitionen von der Existenz anzuführen und zu beurtheilen. Wolf, v. Ontol. §. 174. definirt die Existenz durch complementum possibilitatis. Ohngeachtet dieß

dieß nur eine Nominaldefinition seyn soll, so macht sie doch den zu erklärenden Begriff um nichts deutlicher. Denn fragt man: worin die Ergänzung der Möglichkeit bestehen soll? so kommt man wieder auf den Begriff der Würklichkeit zurück. Auch paßt diese Erklärung nicht auf das Daseyn Gottes, bey dem keine Ergänzung der Möglichkeit hat Statt finden können. Baumgarten, v. Metaphys. §. 55. erklärt sie durch den complexum affectionum in aliquo compossibilium, oder durch die durchgängige innere Bestimmung aller im Wesen eines Dinges liegenden oder daraus fließenden Prädikate, und will hiermit anzeigen, was im Daseyn mehr als in der bloßen Möglichkeit vorhanden ist. Allein es läßt sich vieles mit durchgängiger Bestimmung alles dessen, was zu seinem Wesen gehört, denken, ohne daß es deswegen würklich sey. Bilfinger, v. Dilucid. de Deo, anima humana, mundo, §. CCLXX. sagt: die Existenz sey ille essentiae status, quo apta est ad agendum vel patiendum; und Canz, v. Philos. fundament. §. 61. macht das nehmliche zum Charakter des Würklichen, wenn er es durch dasjenige definirt, quod sui possibilitatem perpetuis speciminibus demonstrare nititur. Jedes Leiden, jedes Thun, jedes Bestreben ist aber nur ein modificirtes Seyn, und also wird auch durch diese Definition nichts erklärt. Crusius endlich, ohne eben eine legitime Definition der Existenz geben zu wollen, erklärt das Eigenthümliche derselben durch dasjenige Prädikat eines Dinges, vermöge dessen es auch außerhalb der Gedanken irgendwo und zu irgend einer Zeit anzutreffen ist. S. den Entwurf der nothwendigen V. W. §. 46. Allein es läßt sich auch das

blos

blos Mögliche nach Ort und Zeit bestimmt denken, ohne daß es deswegen würklich sey.

(4) V. *Gassendi* dubitationes ad Cartesii Metaphysicam, Op. III. p. 374. Lugduni, 1658. *Leibnitz* Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, L. II. ch. XXIII. p. 177. Kants einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes, S. 8. ff. und die Critik der r. V. S. 626. ff.

(5) M. s. Rehberg über das Verhältniß der Metaphysik zur Rel. S. 49. — Nach Kanten ist dasjenige für uns würklich, was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt. S. Critik der r. V. S. 272. Das Würkliche muß also nach ihm entweder empfunden werden, oder mit dem Empfundenen nach den Grundsätzen der Erfahrung (den Analogien) zusammenhängen. Da aber der Begriff der Existenz nach seinem System nur eine Kategorie ist, die als Prädikat einem Etwas beygefügt wird, so können wir überhaupt ganz und gar nicht wissen, ob irgend etwas an sich existire und würklich sey, oder nicht.

(6) Wenn Spinoza das Seyn die höchste Vollkommenheit oder Realität nennt, v. *Cartesii* Princip. Philos. more g. dem. p. 24. so will er damit nichts anders sagen, als, das Seyn ist die nothwendige Bedingung, unter der alle übrige Vollkommenheiten an einem Dinge erst Statt finden, und ohne welche alles an einem Dinge Nichts ist; oder alle Vollkommenheiten eines Dinges sind Aeußerungen seines Seyns. M. vergl. hierbey auch Herders Gespräche über Gott, S. 191. ff.

(7) Die Scholastiker drückten den Satz: Alles Würkliche ist gänzlich bestimmt, durch die

Worte

Worte aus: Quodlibet est vel quidvis, vel non est, und nannten ihn das principium exclusi medii. — Es bedeutet jedoch dieser Satz auch soviel, als: Um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sey bejahend oder verneinend, bestimmen. M. s. Kants Critik der reinen Vernunft, S. 601.

§. IV.

Raum.

Alles Würkliche stellen wir uns irgendwo oder im Raume vor. Es ist seit langer Zeit unter den Philosophen über nichts mehr gestritten worden, als über den Ursprung und über die Realität unserer Vorstellung vom Raume; und da wir diese Vorstellung aufs innigste mit so vielen andern der wichtigsten unserer Vorstellungen verbunden antreffen, so muß auch von der Entscheidung dieses Streites die Beantwortung einer Menge von Fragen über die Natur und die Realität eines großen Theils der menschlichen Kenntnisse abhängig seyn.

Die Vorstellung vom Raume hat sehr viel Eigenthümliches und von unsern übrigen Vorstellungen Abweichendes an sich, welches vorher genau angegeben werden muß, ehe über das, was der Raum selbst seyn soll, irgend etwas ausgemacht werden kann. — Unter dem Raume stellen wir uns eine völlig gleichartige Ausdehnung vor, welche übrig bleibt, wenn

wenn ein Körper sich fortbewegt und ein anderer Körper dessen Stelle noch nicht wieder eingenommen hat. (1) — So sehr wir auch aus unserer Vorstellung vom Raume alles Körperliche wegzuschaffen uns bemühen, so können wir es hierinn doch niemals so weit bringen, daß wir uns unter demselben gar nichts der Materie ähnliches vorstellen sollten, und es liegt in der Vorstellung desselben immer irgend ein phantastisches Bild von einer feinen Materie. — Bald nehmen wir den Raum als ein aus vielen Theilen bestehendes und mit Grenzen umgebenes Ding gewahr; bald ist er nach unserer Vorstellung eine stätige Ausdehnung ohne alle Grenzen, die soweit reicht, als unsere Vorstellungen reichen, und von der alle begrenzte Räume nur Theile oder Abschnitte ausmachen. — Den Raum müssen wir uns allezeit mit den darinn enthalten seynsollenden Gegenständen zugleich vorstellen; auch ist es uns nicht gedenkbar, daß etwas ohne in irgend einem Raume seyn sollte. (2) — Derjenige Theil des Raums, den ein Körper einnimmt, kann nicht zugleich auch von einem andern Körper eingenommen werden. — Alle Sätze von den Eigenschaften des Raumes enthalten apodiktische Gewißheit. — Dieses Eigenthümliche unserer Vorstellung vom Raume hat man auf verschiedene Art zu erklären gesucht, und diejenige Erklärung, welche dasselbe am verständlichsten macht, und mit allem, was unserer Vorstellung vom Raume

anhängt, am besten vereinbar ist, muß ohnstreitig die vollständigste seyn.

Nach der ältesten und gewöhnlichsten Meynung ist der Raum ein absolutes für sich selbst existirendes Etwas, worinn die vorhandenen Dinge außer einander sind oder seyn können. Unsere Vorstellung von diesem Etwas aber entspricht dem Objektiven außer uns, in welchem die Dinge sind, vollkommen, und ist aus den Empfindungen des Fühlens und des Gesichts entstanden. (3) — Die Vertheidiger dieser Meynung berufen sich theils auf die Unvertilgbarkeit der Vorstellung des Raums bey allem, was wir uns als existirend denken, und welche es uns unmöglich macht, die Gegenstände von dem Etwas, worinn sie sich befinden, zu trennen; theils auf die unwidersprechliche Gewißheit der Gesetze der Bewegung in der Körperwelt, welche ganz unbegreiflich wäre, wenn der Raum nichts Reelles außer unsern Vorstellungen vorhandenes ausmachte. — Nach dieser Meynung vom Raume ist der **Ort** ein Theil des Raums, der von irgend einem Dinge eingenommen wird. Die **Figur** ist die Bestimmung der Schranken des Orts, welchen ein Gegenstand einnimmt. Das Verhältniß eines Dinges im Raume gegen mehrere heißt die **Lage** oder **Stelle** desselben. Dinge, die in einem Raume sich befinden, sind **beysammen**. Dinge, zwischen welchen ein Raum wahrgenommen werden kann, sind **entfernt**. Diese Entfernung ist entweder groß

(Weite)

(Weite), oder klein (Nähe). Dinge, so in verschiedenen Theilen desselbigen Raums sind, und auf einander würken, sind einander gegenwärtig. (4) Bewegung besteht in der Veränderung der äußern Verhältnisse eines Dinges zu einem gegebenen Raume. Ruhe hingegen macht die dauernde Gegenwart eines Dinges an demselben Orte aus. Der Anfang der Bewegung heißt der terminus a quo, und das Ende derselben der terminus ad quem. Der Raum ist erfüllt, wenn in demselben Dinge befindlich sind. Leer aber ist ein Raum, wenn in demselben nichts befindlich ist. (5) Einen Raum messen, heißt bestimmen, wie vielmal eine gewisse ausgedehnte Größe zu nehmen sey, um einen Raum auszufüllen. — Wider diese Erklärung vom Raume hat man eingewendet, daß sich bey dem Raume, wenn man alle Dinge aus demselben wegnimmt, und ihn zu etwas für sich bestehendes macht, gar nichts mehr denken lasse; daß nicht abzusehen sey, wie etwas als außer und als neben einander erkannt werden könne, wenn nicht die Vorstellung vom Raume im erkennenden Subjekt schon zum Grunde liege, sondern erst aus der Erfahrung entstanden seyn soll; und daß endlich, wenn die Vorstellung des Raums und seiner Theile blos empirischen Ursprungs ist, gar kein Grund von der demonstrativen Gewißheit aller geometrischen Sätze vorhanden sey und angegeben werden könne.

Diese Schwierigkeiten bey der gewöhnlichen Meynung vom Raume gaben zu neuen Behauptungen über denselben Anlaß. Weil nehmlich die körperlichen Gegenstände von dem Raume, in dem sie enthalten seyn sollen, nicht getrennt werden können, und weil die Ausdehnung, die das Wesen des Raums ausmacht, der Ausdehnung der Körper im Raume völlig gleich ist, so erklärte Cartesius den Raum für einen von den Körpern abgezogenen und allgemeinen Begriff, dessen Inhalt von dem Wesentlichen der Körper nur der Betrachtungsart, nicht aber der Sache nach verschieden sey; Körper und Raum sind ihm daher ein und dasselbe, und dieser ist von jenem auf keine andere Art verschieden, als wie die logischen Abstrakta von den individuellen Vorstellungen. (6) — Nach Leibnitzen aber ist der Raum die Ordnung (die Verbindung des Mannichfaltigen nach seiner Aehnlichkeit) der zugleichseyenden Dinge, die nicht allein in der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens, sondern auch in den Dingen an sich ihren Grund hat, und mit denselben sowohl entsteht, als auch untergeht. Die Gründe für diese Behauptung vom Raume sind hauptsächlich folgende. Ist der Raum eine würkliche Eigenschaft, so setzt er nothwendig eine Substanz voraus, der er als Eigenschaft zukommt, und alsdann läßt sich bey dem leeren Raume ganz und gar nichts denken, oder er wäre sonst etwas Reales ohne alle Realität.

Ist

Ist der Raum etwas absolut Reales, und kein Verhältniß der Dinge gegen einander, so kann er kein der Substantialität entgegengesetztes Attribut irgend eines Dinges seyn, sondern ist weit mehr selbstständig, als die Substanz selbst, der er doch als Attribut zukommen soll, weil ihn nicht einmal Gott weder zerstören noch in Nichts verwandeln kann. Ferner ist der Raum, wenn man ihn als eine Substanz und als ein Ganzes betrachtet, nicht allein von unendlicher Größe, sondern auch alle Theile, die den ganzen Raum zusammen genommen ausmachen, sind unveränderlich und ewig, woraus denn folgen würde, daß es außer Gott noch eine unendliche Anzahl ewiger Dinge gebe. Soll endlich der Raum eine Substanz oder irgend etwas Absolutes seyn, so ist er, wenn von allen in ihm befindlichen Dingen abstrahirt wird, etwas völlig gleichförmiges, dessen Theile auch nicht im geringsten von einander verschieden sind. Dies vorausgesetzt, so war schlechterdings kein Grund, weder ein innerer noch ein äußerer im Raume vorhanden, warum Gott die Körper in demselben gerade so, wie es geschehen ist, und nicht vielmehr ganz anders ordnete, und so hätte Gott ohne alle Ursache bey der Verbindung der Körper im Weltganzen verfahren müssen. (7) — Den Behauptungen des **Cartesius** über die Natur des Raums hat man folgendes entgegen gesetzt. Es fällt uns schlechterdings unmöglich, den Raum als einen Allgemeinbegriff, der erst

durch eine Abstraktion des Verstandes gebildet worden sey, uns vorzustellen; und der Gedanke, daß alles Würkliche irgendwo sey, dringt sich uns immerdar mit unwiderstehlicher Gewalt auf. Auch müßte die Vorstellung vom Raume, wenn sie blos eine abstrakte Vorstellung wäre, im Einzeln jederzeit vollständig anzutreffen seyn. Nun ist aber der Raum, als eine unendliche Größe, von welcher alle endliche Räume nur Theile, oder Einschränkungen ausmachen, in dem Einzeln nie vorhanden; also kann die Vorstellung vom Raume auch keine von dem Einzeln abstrahirte Vorstellung seyn. Endlich müßte die Vorstellung vom Raume, wenn sie ein Abstraktum ausmachte, später in uns entstehen, als die Vorstellung der Gegenstände, aus denen sie abstrahirt worden ist. Nun ist es uns aber gar nicht gegeben, etwas uns anders, als im Raume, vorzustellen; also kann die Vorstellung vom Raume nicht später in uns da seyn, als die Vorstellung der einzelnen Gegenstände. — Eben so wird sich auch unser Gefühl niemals mit **Leibnizens** Behauptung, daß der Raum ein bloßes Verhältniß der Gegenstände ausmache, und daß, wo keine Gegenstände sind, oder wenn überall nur ein einziges einfaches Ding existirte, auch kein Raum da sey, aussöhnen können. Ueberdieß scheint auch diese Behauptung ganz und gar keinen Grund von der apodiktischen Evidenz aller, die Eigenschaften des Raums betreffenden Sätze, zu enthalten.

Noch

Noch scharfsinniger und dem ersten Anschein nach ganz ungemein kühn ist Kants Behauptung über die Natur des Raums, welche als ein Fundamental-Artikel der Kantischen Meynungen über die Natur und über die Grenzen des menschlichen Wissens hier besonders erörtert und geprüft zu werden verdient. Die Hauptsätze dieser Behauptung sind folgende. — **Unsere Vorstellung vom Raume** ist von dem Raume selbst, als dem Gegenstande dieser Vorstellung, genau zu unterscheiden, und eigentlich empirischen **Ursprungs**, d. h. etwas, so bey Gelegenheit der sinnlichen Eindrücke in uns entsteht. — Nimmt man von der empirischen Vorstellung des Raums, welche dasjenige wahrzunehmende Ausgedehnte, worinn alle äußere würkliche Gegenstände sind, oder seyn können, ausmacht, alles weg, so aus den sinnlichen Eindrücken entsprungen ist, und ihnen entspricht, so erhält man den **reinen Raum**, welcher nichts anders ist, als die subjektive Form unsers Gemüths, so allen äußern Anschauungen zum Grunde liegt, d. h. die bestimmte Methode, alle äußere empfindbaren Gegenstände (das Mannichfaltige der Erscheinung, den gegebenen Stoff der sinnlich äußern Empfindungen) in einer gewissen Ordnung sich vorzustellen (ihnen eine gewisse Form zu geben). — Der reine Raum ist daher kein empirischer Gegenstand, denn er kann niemals irgend einen Sinn afficiren; noch kann er auch durch Aufzählung ge-

 wisser

wisser Merkmale deutlich gemacht werden, denn er wird nur angeschauet, oder unmittelbar vorgestellt: Sondern er ist eine reine Anschauung a priori, die alle äußere Anschauungen und den äußern Sinn erst möglich macht, und die zwar nicht an sich, aber in Beziehung auf äußere sinnliche Gegenstände Wahrheit enthält. — Apodiktisch erwiesen hält **Kant** diese Behauptung über die Natur des Raums theils aus der Unentbehrlichkeit der Vorstellung vom Raume, um etwas als außer uns und als außer einander zu erkennen; theils aus der Unmöglichkeit der Vorstellung, daß kein Raum sey; theils daraus, daß wir uns nur einen einigen Raum als eine unendliche gegebene Größe, von der alle Räume nur Theile ausmachen, vorstellen können; theils endlich aus der absoluten Nothwendigkeit aller Sätze der geometrischen Erkenntniß. Die reine Geometrie beschäftigt sich nehmlich mit keinem andern Gegenstande, als mit dem reinen Raume, und hat dieses Eigenthümliche an sich, daß sie alle ihre Begriffe in der Anschauung a priori, die von allem Empirischen gänzlich unabhängig ist, darstellt, und durch und durch synthetisch, nicht aber analytisch ist. Hiervon läßt sich nun schlechterdings kein Grund und keine Möglichkeit angeben, außer wenn der Raum eine reine Anschauung a priori ausmacht, die der würklichen Erscheinung der Dinge vorausgeht. (8) — Bey der Prüfung dieser Behauptungen über den Raum kömmt es nicht

darauf

darauf an, ob sie als eine gedenkbare und sehr wahrscheinliche Erklärung des Eigenthümlichen, so unserer Vorstellung vom Raume anhängt, einigen Werth haben; denn dieser wird ihnen niemals abgesprochen werden können: Sondern, ob sowohl die **Priorität** als auch die bloße **Subjektivität** unserer Vorstellung vom Raume apodiktisch und so bewiesen sey, daß sich eine andere Erklärung ganz und gar nicht weiter gedenken lasse. Es scheint aber überhaupt genommen dieser apodiktische Beweis gar nicht möglich zu seyn. Denn nicht zu gedenken, daß wenn **Kants** Erklärung von der Natur des Raums die einzig gedenkbare wäre, man in den neuesten Zeiten nicht wohl eine andere Erklärung hätte weiter annehmen können; so scheint es auch ein ganz vergebliches Unternehmen zu seyn, wenn der menschliche Verstand sowohl die Zeit des Ursprungs seiner Vorstellungen vor allem Bewußtseyn bestimmen, (9) als auch die Uebereinstimmung dieser Vorstellungen mit einem gewissen Objektiven, oder die totale Verschiedenheit von allem Objektiven überhaupt **apodiktisch erweisen will.** Auf apodiktische Evidenz ist also in dieser ganzen Untersuchung schlechterdings Verzicht zu thun. (10) Aber gesetzt auch, daß man dieser sehr gegründeten Einwendungen wider das apodiktische demonstriren, insofern es das Ding an sich und die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit demselben betrift, sich ganz und gar nicht bedienen

wollte, so läßt sich schon aus der Natur der Gründe, derer sich Kant zum Behuf seiner Behauptungen über die Natur des Raums bedient, erkennen, daß keine apodiktische Gewißheit in denselben enthalten sey. Anlangend nehmlich a) die Unentbehrlichkeit der Vorstellung vom Raume, um etwas als außer uns und als außer einander zu erkennen, so folgt ganz und gar nicht nothwendig, daß eine Vorstellung, die allezeit mit einer andern Vorstellung so genau verbunden angetroffen wird, daß diese ohne jene niemals da ist, vor dem Entstehen der letztern vorausgehe, und es ist schlechterdings kein Widerspruch darinn, daß beyde Vorstellungen uns jedesmal zugleich gegeben werden, und die erstere in eben dem Dinge ihren Grund habe, in welchem die letztere gegründet ist: denn dasjenige, was in der Vorstellung eines Dinges der Zeit nach eher ist, das ist es deswegen nicht auch der Natur nach. b) Die Unmöglichkeit der Vorstellung, daß überall kein Raum sey, ist nicht erwiesen. (11) Und wenn wir von unserer eigenen Existenz oder von unserm Denken und von aller Existenz völlig abstrahiren, so liegt kein Widerspruch darinn, daß überall nichts, weder Raum noch etwas in demselben, da sey. Das Nichtseyn der Dinge im Raum ist nur leichter gedenkbar, als das Nichtseyn des Raums selbst, und zwar deswegen, weil die Vorstellung des Raums allem anklebt, was der menschliche Geist als vorhan-

den

den sich vorstellt, und sich ihm immerdar aufdringt, so lange er sich seiner selbst noch bewußt bleibt; die Vorstellung der Dinge und der Erscheinungen im Raume aber immerdar wechselt. (12) c) Daraus, daß wir uns nur einen einigen Raum als eine unendlich gegebene Größe vorstellen, folgt nicht apodiktisch, daß der Raum eine reine Anschauung a priori sey. Denn es ist zuvörderst ganz und gar nicht erwiesen, daß sich alle Menschen den Raum als eine unendlich gegebene Größe ohne alle Schranken vorstellen müssen; noch weniger aber ist es ausgemacht, daß die Vorstellung vom einigen Raume, als einer unendlichen Größe, den Vorstellungen von bestimmten und eingeschränkten Räumen der Zeit nach vorausgehe: Sondern der menschliche Geist kann überhaupt nur keinen Grund einsehen und finden, warum der Raum irgendwo aufhören sollte. Hiervon aber kann die Ursache sowohl in der ganz besondern Beschaffenheit unserer Vorstellung vom Raume, als auch in der nun einmal vorhandenen Bestimmung unsers Geistes, alles irgendwo sich vorzustellen, liegen, welche Bestimmung aber ganz und gar nicht die Priorität der Vorstellung vom Raume vor aller Erfahrung nothwendig voraussetzt; und es wird also aus der möglichen Vorstellung vom Raume, als einer unendlich gegebenen Größe, im Kantischen System mehr gefolgert, als nothwendig darinn liegt. d) Der letzte Beweis für die Kantische Lehre über die

Natur

Natur des Raums, der aus dem Eigenthümlichen der geometrischen Erkenntniß geführt wird, ist ohnstreitig der stärkste und scharfsinnigste, und könnte man zeigen, daß dieser Beweis durchaus fehlerhaft sey, so würde das Kantische System in seinem Innersten erschüttert werden. Es ist nehmlich ohnstreitig gewiß, daß die geometrischen Sätze über die Eigenschaften des Raums, so wie die mathematischen Sätze überhaupt, Nothwendigkeit bey sich führen, welche aus der Uebereinstimmung einer gewissen Anzahl von Erfahrungen nicht auf eine begreifliche Weise abgeleitet werden kann. Es kann ferner ganz und gar nicht geleugnet werden, daß die ersten Sätze in der Geometrie synthetisch sind, und durch keine Analyse des Subjekts im Satze gefunden werden können, weil sie über den Begriff des Subjekts hinausgehen und von ihm etwas prädiciren, so in demselben nicht schon enthalten ist. Aber sollte deswegen wohl die Kantische Erklärung der Möglichkeit der Geometrie so apodiktisch erwiesen seyn, daß eine andere ganz und gar nicht mehr gedenkbar wäre? und ist hierbey nicht vielleicht aus dem Eigenthümlichen der geometrischen Erkenntniß in Rücksicht auf die Natur des Raums mehr gefolgert worden, als nothwendig darinn liegt? das Bewußtseyn der Nothwendigkeit zum wenigsten, das mit allen Sätzen der Geometrie verbunden ist, erfodert keineswegs die Priorität der Vorstellung vom Raume selbst nothwendig;

dig; und ohngeachtet diese Vorstellung aus Erfahrung erworben wäre, so würde dennoch in Ansehung desjenigen, was von ihr, nachdem sie einmal in uns da ist, prädicirt wird, Nothwendigkeit, die in den ersten, vielleicht völlig unbekannten und nie zu erkennenden Grundbestimmungen des menschlichen Erkenntnißvermögens, so wie etwan die Möglichkeit des Erkennens überhaupt, gegründet wäre, Statt haben können. Hierinn liegt zuverläßig kein Widerspruch. Daraus aber, daß in den geometrischen Urtheilen dem Subjekte Prädikate beygelegt werden, die in demselben keinesweges schon enthalten sind, und deren Möglichkeit zunächst im urtheilenden Subjekte aufgesucht werden muß, folgt auch nicht nothwendig, daß die geometrische Erkenntniß nichts anders enthalte, als eine bloße Form unserer äußeren Sinnlichkeit, und daß unsere Vorstellungen vom Raume sich auf nichts in den Dingen an sich beziehen und mit denselben ganz und gar nicht harmoniren. Freylich bleibt es unerklärlich, woher diese Harmonie komme. Doch wenn hier nur vom Möglichen und Unmöglichen die Rede seyn soll, so könnte man diese Harmonie vielleicht auch davon ableiten, daß mathematische Erkenntniß überall nur übereinstimmend mit dem Dinge an sich möglich war, und daß vielleicht hier der Stoff und die Form der Vorstellungen im menschlichen Gemüthe mit dem Objektiven derselben auf eine für uns nie

völlig

völlig einzusehende Art zusammentreffen. (13) Sollte übrigens auch die letzte dieser Einwendungen wider die Kantische Theorie vom Raume eigentlich nur eine Berufung auf eine qualitatem occultam des menschlichen Gemüthes seyn, die um so verwerflicher wäre, da sie nur darzu angewendet würde, um eine aus verständlichen Principien bereits gegebene Erklärung des Raums zu entkräften, so werden doch die erstern Einwendungen immer wichtig bleiben, und zum wenigsten die apodiktische Evidenz oder Allgemeingültigkeit der Kantischen Theorie vom Raume zweifelhaft machen.

Noch ist eine Erklärung der Natur des Raums übrig, welche alle das Eigenthümliche, so unserer Vorstellung vom Raume anklebt, zwar nicht apodiktisch zu erweisen, aber doch sehr befriedigend aufzulösen, und demjenigen völlig angemessen zu seyn scheint, was die menschliche Vernunft über die Realität ihres gesamten Wissens mit sehr einleuchtenden Gründen lehrt. (14) Dieser Analogie gemäß würde nehmlich unsere Vorstellung vom Raume und von seinen Eigenschaften sowohl **subjektive**, in der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens und in dessen Bestimmungen, als auch **objektive** in der Natur der Dinge an sich selbst gegründet seyn, und ein Kompositum ausmachen, worinn vom Subjektiven ziemlich eben soviel enthalten wäre, als vom Objektiven. Wäre nun unsere Vorstellung vom Raume ein solches Kompositum, so

müßte

müßte in ihr das Eigenthümliche der Begriffe a priori und der Vorstellungen a posteriori zugleich angetroffen werden; so müßten die Bestimmungen, mit welchen wir dieselbe haben, theils von den Eigenheiten unsers Gemüthes herrühren, und von dem ersten Augenblick unserer Würklichkeit an in uns da seyn; theils aus der Gewahrnehmung entstehen; und es käme alsdann nur darauf an, von welcher Seite wir sie ansähen, und sie würde entweder das Eigenthümliche der Begriffe und Formen a priori oder der Vorstellungen a posteriori an sich haben müssen. Uebrigens aber wagen wir es im geringsten nicht, weder zu bestimmen, was der den Dingen an sich zukommende Raum ohne Rücksicht auf unsere Vorstellung davon sey; und Geister anderer Art, als wir, können sich daher unter dem Raume etwas vorstellen, das in unserer Vorstellung davon ganz und gar nicht angetroffen wird; noch unterstehen wir uns auch ganz genau und als gewiß anzugeben, welche von den Beschaffenheiten in unserer Vorstellung vom Raume von dem dieser Vorstellung zum Grunde liegenden Objektiven, welche hingegen blos von dem ihr beygemischten Subjektiven herrühre; denn dieß würde eine Kenntniß von dem Raume an sich und von seinen Würkungen auf unser Erkenntnißvermögen voraussetzen, die niemals unser Eigenthum werden konnte: Sondern wir wollen durch das Ebengesagte nur anzeigen, daß unsere Vorstellung vom Raume

theils

theils überhaupt in uns nicht da seyn, theils ganz und gar nicht so beschaffen seyn würde, wie sie ist, wenn nicht in den Gegenständen an sich irgend ein Grund und eine Veranlassung darzu läge.

(1) Diese Vorstellung vom Raume ist zwar zunächst nur eine durch die Empfindungen des Gesichts modificirte Vorstellung desselben, und man hat allerdings Grund zu vermuthen, daß die Vorstellung eines Blindgebohrnen vom Raume in einigen Stücken ganz anders beschaffen sey; S. I. Band, §. VII. n. 13. Inzwischen wissen wir von dem Raume nach der Vorstellung eines Blindgebohrnen wenig oder gar nichts, und es möchte einem Blindgebohrnen auch wohl, wenn er zum Gebrauch des Gesichts käme, schwer fallen, von seiner ehemaligen Vorstellung des Raumes denen etwas beyzubringen, welche von Jugend auf des Gebrauchs der Augen gewohnt gewesen sind. Ja sollten wir auch noch vollständigere Nachrichten über die Vorstellung von Distanzen und Ausdehnungen bey Blindgebohrnen erhalten, als Cheselden geliefert hat, so würde sich doch aus denselben über den Ursprung der Vorstellung vom Raume nichts mit unstreitiger Gewißheit bestimmen lassen, weil die Vertheidiger eines reinen Raums vor aller Erfahrung den Unterschied des Schema's vom Raume bey gesichtslosen und bey sehenden Menschen von dem Unterschiede der Empfindungen des Gesichts und des Fühlens, welche die im Menschen a priori vorhandene Vorstellung vom Raume zum Bewußtseyn bringen, ableiten können. Und es läßt sich sogar sehr begreiflich machen,

daß

daß unsere Vorstellung vom Raume weit mehr von den Empfindungen des Fühlens, als des Gesichts abhängig sey, weil der bloße und reine Lichteindruck aufs Auge die Vorstellung des außer uns und außer einander Seyns nicht erzeugen kann, wohl aber das Gefühl der Bewegung und des Widerstandes, das bey allen Empfindungen des Fühlens vorkommt. M. s. Schulzens Prüfung der Kantischen Critik der r. V. I. Theil. – Was übrigens die Ausdehnung sey, läßt sich nicht weiter erklären, wenn man nicht mit Worten spielen will, und jede versuchte Erklärung gründet sich immer wieder auf eine schon vorhandene Vorstellung von derselben, oder vom Raume. M. s. Locke vom m. Verstande, L. II. c. 13. §. 15. und Jakobs allgemeine Metaphysik, §. 73.

(2) Es scheint nicht völlig richtig zu seyn, wenn Kant, S. Critik der r. V. S. 38. sagt: Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sey, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darinn angetroffen werden. Denn es liegt kein Widerspruch darinn, daß wir uns vorstellen, es sey überall nichts, weder Raum noch etwas in demselben, weil hierbey nicht etwas gesetzt und zugleich auch nicht gesetzt wird; und diese Vorstellung kann so lange unterhalten werden, als sich uns das Bewußtseyn von unserm eigenen Denken und von unserer eigenen Existenz, welche wir freylich irgend wohin setzen müssen, nicht mit Gewalt aufdringt.

(3) Die Philosophen Griechenlandes waren dieser Meynung insgesamt zugethan, v. *Plato* im Timaeus, p. 348. 349. Bip. *Aristoteles*

Physicor. L. IV. c. 1-5. *Diog. Laert.* L. X. s. 40. und *Sextus Empir.* adv. Phys. L. II. ab initio. In den neuern Zeiten ist diese Meynung sowohl von einigen Philosophen, als auch von vielen Mathematikern beybehalten und vertheidigt worden. V. *Gassendi* Phys. Sect. I. Lib. II. c. 1-6. Locke vom m. V. L. II. c. 13. Crusius Entwurf der n. Vernunftwahrheiten, §. 48-50. (Wie Crusius den Raum, den er für etwas würkliches erklärt, auch ein abstractum der Existenz nennen, und von ihm behaupten könne, er sey kein vollständiges Ding, und leide oder würke überall nichts, ist aus der Lehre dieses Philosophen vom metaphysischen Subjekt eines Dinges, in und durch welches die Kräfte desselben existiren, und welches etwas würkliches ist, m. s. l. c. §. 20. verständlich) und Eulers Betrachtungen über Raum und Zeit in Hißmanns Magazin, Th. IV. S. 177. — Diesen Vertheidigern der objektiven Existenz des Raums sind diejenigen beyzuzählen, welche ihn theils für die Gottheit selbst, wie vorzüglich einige griechische Kirchenväter, v. *Moshem.* ad Cudworthi S. I. Cap. V. S. I. §. XXV. und *Fabricius* ad Sexti Empir. adv. Mathem. L. X. s. 31. theils für die Unermeßlichkeit Gottes, wie Heinrich Morus, v. Enchirid. metaphysicum, Cap. 8. n. 8. Cudworth, v. S. I. p. 1007. Ienae, 1733. Raphson, v. Conamen mathematico-metaphysicum de spatio reali seu ente infinito, c. 5. Lond. 1695. Clarke, S. die Abhandlung vom Daseyn Gottes, S. 53. d. Uebers. und Hemsterhuisman s. dessen vermischte phil. Schriften, II. Th. S. 219. theils für das sensorium commune oder für die unmittelbare Allgegenwart der Gottheit erklären; wie Newton, v. Optica quaest.

quaeſt. 20 und 28. und die Auslegung dieſer Stellen in Clarke's mit Leibnitzen gewechſelten Briefen, Tom. II. Oper. *Leibnitii* ſtudio Lud. Dutens, p. 111 und 131. Das Göttliche des Raums hat man aber daraus beweiſen wollen, daß es nicht zwey unendliche und nothwendige Dinge geben könne, die von einander würklich verſchieden wären, woraus denn folgt, daß der Raum, als etwas abſolut Nothwendiges ohne alle Grenzen, entweder die Gottheit ſelbſt, oder irgend ein Attribut derſelben ſeyn müſſe.

(4) Ueber den Begriff und über die verſchiedenen Arten der Gegenwart ſehe man Cruſius Metaphyſik, §. 60. 61.

(5) Die Streitigkeiten über die Würklichkeit des leeren Raums bey Vorausſetzung der objektiven Realität des Raumes überhaupt, ſind ſehr alt, aber wenig lehrreich, und die Urſachen dieſer Streitigkeiten laſſen ſich leicht angeben. Nach der Sprache des gemeinen Lebens iſt der Raum leer, wenn ſich in demſelben weder durchs Geſicht noch durchs Fühlen etwas gewahrnehmen läßt, v. *Ariſtoteles* Phyſ. L. IV. c. 7. Ob es leeren Raum in dieſem Sinne gebe, darüber iſt nie ein Streit geweſen. Nach der Sprache der Schulen aber iſt der leere Raum eben ſoviel, als der Raum überhaupt, wenn man von allen Gegenſtänden in demſelben abſtrahirt. Die Würklichkeit der Bewegung in der materiellen Welt ſcheint die Vorausſetzung dieſes leeren Raums zu erfodern, und doch iſt er auch, weil bey ihm von allem Reellen abſtrahirt wird, nicht gedenkbar. Je nachdem man nun eine von dieſen Schwierigkeiten, welche die Vorausſetzung des leeren Raums bald zu

erfodern scheinen, bald ungedenkbar machen, lebhaft empfand, und je nachdem man sich die Entstehung und Verbindung des Weltganzen vorstellte, je nachdem urtheilte man auch über das Seyn und Nichtseyn des leeren Raums. Da nach den Eleatikern alles, was ist, eine einzige, alles in sich fassende ewige und unendliche Substanz ausmacht, und es nicht mehrere unendliche Wesen geben kann, so leugneten sie die Existenz des leeren Raums, der nach ihrem System ein Unding ausmachen mußte. V. *Meinersii* historia doctrinae de vero Deo, p. 321. Diese Vorstellung vom Weltganzen führte die Eleatiker auch auf die Behauptung, daß es keine würkliche Bewegung, d. h. keinen Uebergang des Weltganzen in einen von Körpern noch unbesetzten Raum gebe; denn daß sie die Veränderung der Verhältnisse der zum Weltganzen gehörigen Körper gegen einander sollten geleugnet haben, darzu sind nicht allein keine gültigen Beweise vorhanden, sondern es widerspricht auch diese Behauptung so sehr allen unsern Gefühlen und Erfahrungen, daß Niemand im Ernste selbige wohl jemals wird vorbringen können. Man s. Platners phil. Aphorismen, I. Th. S. 309. In dem System der Atomisten war der leere Raum zur Entstehung des Weltganzen unentbehrlich, und sie erklärten ihn daher für etwas eben so Würkliches und Selbstständiges, als die Atomen, v. *Aristoteles* Metaphys. I. c. 4. *Diog. Laert.* L. X. s. 40-44. Plato glaubte, es gehöre zur Vollkommenheit der Welt, daß in ihr alles aufs genaueste verbunden, und ausser ihr gar nichts weiter übrig sey; er leugnete daher den leeren Raum in und außerhalb der Welt, v. *Timaeus*, p. 310. Da

nach

nach den Stoikern alles in der Welt im innigsten Zusammenhange steht, so mußten sie den leeren Raum aus derselben ausschließen, v. *Laert.* L. VII. s. 140. *Plutarch.* de placit. phil. I. c. 18. de repug. Stoic. p. 1936. ed. Steph. Aber außerhalb der Welt giebt es nach dem System der Stoiker leeren Raum, und aus diesem machten sie die künftige Verbrennung der ganzen Welt begreiflich. Aristoteles bestreitet das Daseyn des leeren Raums in jeder Rücksicht, v. Phys. L. IV. c. 8. 9. Die neuern Philosophen, welche den Raum für etwas Objektives erklären, räumen auch insgesamt die Würklichkeit oder doch die Möglichkeit eines von endlichen Gegenständen leeren Raumes ein.

(6) V. *Carteſii* Princip. Phil. P. II. §. X-XII. *Spinozae* Principia Phil. Cartes. P. II. p. 46. 47.

(7) V. *Leibnitii* Opera Tom. II. p. 121 et 129. sq. *Wolfii* Ontologia, §. 589-601. Wolf unterscheidet vom würklichen Raume (spatium actuale) der die Verhältnisse der Dinge ausmacht, sowohl den Raum im *abstracto*, d. i. die Möglichkeit des Außer- und Nebeneinanderseyns der Gegenstände, die als eine stäte Ausdehnung vorgestellt werden muß, als auch den imaginären Raum, so ein realisirtes Bild von der stätigen Ausdehnung, in welcher gleichzeitige Dinge seyn können, ausmacht. Der Raum im abstracto und die imaginäre Vorstellung desselben sind aber nach ihm etwas anders, als der würkliche Raum, und machen verworrene Vorstellungen desselben aus. Nach der gemeinen Denkungs- und Empfindungsart sind beyde reeller als der im Wolfischen Sinne würkliche Raum.

(8) Man s. die Critik der r. Vernunft, S. 37. die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, S. 48. und die Epitomatoren der Kantischen Philosophie, als Jacob in der allgemeinen Metaphysik, S. 48. ff. und Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 389. ff.

(9) Man s. den I. Band dieses Grundr. S. 145.

(10) Da nach dem Kantischen Systeme der Grundsatz der Kaussalität nicht konstitutiv, sondern nur regulativ ist, und nicht darzu dient, uns zu belehren, wie etwas ist, sondern wie wir es uns vorzustellen haben; und da alle Beweise, welche Kant für seine Behauptungen von der Natur des Raumes giebt, auf der Anwendung des Princips der Kaussalität beruhen; (denn er schließt von der Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit der Vorstellung des Raums und von der synthetischen Natur der geometrischen Sätze auf einen Grund der Vorstellung vom Raume und ihrer Eigenschaften im menschlichen Gemüthe a priori, und also von der Würkung (dem Gegebenen) auf eine Ursache außer dem Gegebenen) so ist nicht wohl begreiflich, wie nach diesem Systeme demjenigen, was vom Raume behauptet wird, apodiktische Evidenz beygelegt werden, und wie transcendentale Aesthetik, das Fundament der ganzen Kantischen Philosophie, im geringsten etwas mehr, als eine Erscheinung, oder als so etwas seyn könne, das die Natur unsers Gemüths in die Vorstellungen von Raum und Zeit erst hineingelegt hat. Dieser Einwurf ist zwar wider das Kantische System schon oft gemacht, aber auch noch nicht im geringsten auf eine ganz befriedigende Art beantwortet wor-

worden; und er wird auch so lange gänzlich unbeantwortet bleiben, als die Vertheidiger dieses Systems ihre Lehren in Ansehung der Realität und der Anwendung des Principiums der Kaussalität nicht ändern. – Auch scheint es mir, wenn ich anders das Kantische System verstehe, daß in der Lehre vom Raum Kant und alle seine Anhänger eine Anwendung vom Princip der Kaussalität machen, die nach dem, was sie von dem Gebrauch der Kategorien behaupten, nicht Statt finden kann. Die Kategorien Ursache und Würkung haben nehmlich nur in der Sphäre der Erfahrung einen Sinn und eine Bedeutung. Nun ist aber das Gemüth, das Vermögen der Vorstellungen, kein Gegenstand, weder der innern noch der äußern Erfahrung; denn wir fühlen nur die Würkungen dieses Vermögens, nicht aber das Vermögen unmittelbar selbst; s. Critik der r. Vernunft, S. 403. ff. also scheint in der Lehre vom Raume das Princip der Kaussalität auf ein Noumenon, oder auf einen Gegenstand bezogen worden zu seyn, der außer aller Erfahrung liegt, und nur ein transcendentales Subjekt der Gedanken vorstellt. Eben so begreife ich ferner nicht, wie die Kantische Schule, wenn sie vom Raume behauptet, er sey eine nothwendige Vorstellung a priori, die alle äußere würkliche Anschauung erst möglich macht, der nichts in der Empfindung entspricht, und die vor aller Erfahrung vorhergeht, und also ursprünglich außer allen Erfahrungen liegen muß, nach ihren sonstigen Behauptungen über die Anwendung der Grundsätze der Kaussalität, die Anschauung des Raums a priori unter den Begriff eines Realgrundes bringen könne.

(11) M. s. n. 2. zu diesem §.

(12) Macht man den Raum nicht zu irgend etwas Substanziellen, so liegt in der Vorstellung des unermeßlichen Raums ohne alle Gegenstände nicht mehr, als in der Vorstellung, daß überall Nichts, weder Raum noch etwas in demselben sey.

(13) Es kommt hierbey alles theils auf den Unterschied, den Kant zwischen den analytischen und synthetischen Urtheilen festgesetzt hat, theils auf die Quelle dieser Urtheile an; und da sowohl dieser Unterschied in der ganzen Metaphysik sehr wichtig ist, als da auch die Beantwortung der Frage: Welches der Grund dieser Urtheile sey? über alle metaphysische Aufgaben Aufklärung giebt, so werden folgende Bemerkungen hierbey nicht ganz überflüßig seyn. Analytisch ist nach Kanten ein Urtheil, m. s. die Critik der reinen Vernunft, S. 10. ff. und die Prolegomena, S. 24. wenn das Prädikat im Subjekte schon versteckterweise enthalten ist. Synthetisch aber ist ein Urtheil, wenn das Prädikat mit dem Subjekte zwar in Verbindung steht, aber nicht in demselben schon enthalten ist. Jenes erläutert nur das Subjekt und thut zu selbigem nie etwas hinzu, was darinn noch nicht gedacht würde. Dieses hingegen erweitert unsre Erkenntniß vom Subjekte, und saget von selbigem etwas aus, so durch keine Zergliederung seines Begriffs hätte können herausgezogen werden, oder gehet über den Begriff des Subjektes hinaus. In jenem wird daher die Verknüpfung des Subjekts und Prädikats durch totale oder partiale Identität gedacht: In diesem aber ohne Identität. Der Grund der analytischen Urtheile ist das

Prin=

Princip des Widerspruchs, und das Prädikat in selbigen ist nie ein Prädikat oder eine Erklärung des Subjektes, als eines Dinges an sich, sondern als eines Begriffes im menschlichen Gemüthe. Der Grund des Prädikats in den synthetischen Urtheilen hingegen liegt in etwas anderm, als in dem bloßen Begriff des Subjekts, und ist ein Realgrund, der etwas vom Objekte verschiedenes seyn muß; denn ohngeachtet zwar synthetische Urtheile nie einen Widerspruch enthalten dürfen, so kann doch das Prinzip des Widerspruchs nie ihre Wahrheit begründen. Ist dieß richtig, so muß die Quelle der synthetischen Urtheile in demjenigen Theile des Erkenntnißvermögens zu suchen seyn, welcher die Data zu allem Denken liefert, und den Gebrauch des reinen Verstandes möglich macht, oder in der Anschauung. Ist das synthetische Urtheil ein Urtheil a posteriori, so gründet es sich auf empirische Anschauung, ist es aber ein Urtheil a priori, so muß reine Anschauung zum Grunde gelegt werden. Die Frage; Was läßt sich synthetisch a priori erkennen? ist demnach keine andere, als: Welche Anschauungen sind uns a priori möglich? Und das Princip aller synthetischen Urtheile a priori kann kein anderes seyn, als: Alle synthetischen Urtheile der theoretischen Erkenntniß sind nur durch die Beziehung des gegebenen Begriffs auf eine Anschauung möglich. Da es nun für uns nur zwey mögliche Anschauungen a priori, nehmlich die Vorstellungen des bloßen Raums und der bloßen Zeit giebt, so sind eigentlich nur die auf selbige gegründeten Sätze der Mathematik und Naturwissenschaft die einzig möglichen synthetischen Sätze a priori, und wenn

die reine Vernunft nach Verstandesbegriffe (die frey von allem, was Sinnlichkeit liefert gedacht werden müssen) synthetische Grundsätze errichtet, so geschieht dieß immer nur indirekte durch Beziehung gewisser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nehmlich mögliche Erfahrung und in Rücksicht auf diese können sie allerdings apodiktisch gewiß seyn. Man s. Critik der r. Vernunft, S. 147. ff. und S. 764. – So gewiß es nun aber auch ist, daß Kant auf den Unterschied der analytischen und synthetischen Sätze zuerst vorzüglich aufmerksam gemacht hat, daß ferner dieser Unterschied keinen blos relativen Unterschied ausmacht, der von den Graden der Einsicht desjenigen, so ein Urtheil fällt, und von der Beschaffenheit der gemachten Abstraktion des Subjekts im synthetischen Urtheile herrührt, und daß endlich die Auflösung der Frage: Wie synthetische Urtheile a priori möglich sind, im Kantischen Systeme mit dem größten und bewunderungswürdigsten Scharfsinne abgefaßt worden ist; so scheint doch dieser Auflösung noch ungemein viel an apodiktischer Evidenz zu fehlen. Denn erstlich ist nicht abzusehen, wie nach dem, was Kant über den blos regulativen Gebrauch des Satzes vom zureichenden Realgrunde sagt, dieser Auflösung im geringsten apodiktische Evidenz könne zugeschrieben werden. Zweytens folgt daraus, daß der Grund synthetischer Urtheile überhaupt kein Idealgrund seyn kann, sondern ein Realgrund seyn muß, noch ganz und gar nicht nothwendig, daß reine Anschauungen den Grund der synthetischen Urtheile a priori enthalten; denn nicht zu gedenken, daß der Grund dieser Urtheile nur nach der Analogie der synthetischen

Urtheile

Urtheile a posteriori, von welchen jene doch wegen ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit gar sehr verschieden sind, bestimmt wird, und also nur wahrscheinlich ist, so kann er auch, da er doch nur in etwas vom Subjekte des Urtheils verschiedenem zu liegen braucht, auch in irgend einer Fähigkeit des menschlichen Gemüths liegen, die etwas ganz anders als die Fähigkeit eine reine Anschauung zu haben, ist, und durch die Erfahrungen allererst ihre jetzt vorhandenen und uns bekannten besonderen Bestimmungen erhält. Uebrigens soll durch diese Bemerkungen die Lehre der Kantischen Schule über den Grund der synthetischen Urtheile a priori nicht als gänzlich unstatthaft und unwahrscheinlich dargestellt, sondern es sollen damit nur Schwierigkeiten angezeigt werden, die insofern, als diese Schule auf apodiktische Evidenz und Allgemeingültigkeit der ersten Grundsätze ihres Systems sich beruft, von einiger Wichtigkeit zu seyn scheinen.

(14) M. s. den I. Band d. Grundr. §. XXV.

(15) In der Hauptsache stimmt die hier gegebene Erklärung des Raums mit der Leibnitz-Wolfischen Erklärung überein; m. s. Cochius über die Analogie unter Ausdehnung und Dauer in Hißmanns Magazin, IV. Band, S. 155. nur daß nach dieser letztern der Raum zu sehr einem blos durch den Verstand gebildeten Begriffe ähnlich sieht, welches auch zu öftern Mißdeutungen der Leibnitz-Wolfischen Erklärung des Raumes Anlaß gegeben hat, m. s. Eulers Betrachtungen über Raum und Zeit im IV. Band des Hißmannischen Magazins für die Philosophie, S. 179. ff. und es ist nicht zu leugnen, daß Kants Angriffe

griffe auf die Leibnitz-Wolfische Erklärung des Raumes allererst zur genauern Bestimmung derselben Anlaß gegeben haben. Uebrigens wird man über die Lehre vom Raume dasjenige mit Nutzen nachlesen können, was der Recens. der Schulzischen Erläuterungen über Kants Critik der reinen Vernunft in der A. d. Bibliothek, Band 66. S. 100. sagt, womit noch dasjenige verglichen werden kann, was derselbe Recensent im 82. B. der A. d. Bibl. S. 432. bey Gelegenheit der Anzeige von Jacobs Prüfung der Mendelsohnschen Morgenstunden über die Natur der Begriffe von Raum und Zeit gesagt hat. Auch s. m. Eberhards philos. Magazin, 1. B. 2. St. S. 169. 3. St. S. 307. und 4. St. S. 388. ff. — Ueberhaupt aber giebt es in Ansehung des Raums eigentlich nur drey Hypothesen. Nach der ältesten und ausgebreitesten ist der Raum etwas blos objektives; nach der zweyten, die Kant zuerst angenommen und vertheidigt hat, ist er etwas blos subjektives. Nach der dritten ist er objektiv und subjektiv zugleich. Die Vertheider dieser letzten Hypothese aber nehmen bey ihrer Erklärung entweder mehr Rücksicht auf das Subjektive als auf das Objektive in der Vorstellung vom Raum, wie z. B. die Wolfianer; oder sie behaupten, daß das Objektive, (der Gegenstand an sich) weit mehr zur Bildung unserer Vorstellung vom Raume beytrage, als das Subjektive (die Eigenheit der menschlichen Erkenntnißart) wie Cartesius und seine Schule; oder sie sehen endlich die Vorstellung vom Raume als etwas an, zu welchem das Objektive gerade eben soviel beygetragen hat, als das Subjektive. — Beyläufig von dem Sinn der Redensarten; Irgendwo seyn, Im

Raume

Raume seyn, Einen Raum erfüllen, in den Systemen derjenigen, welche den Raum für etwas nicht objektiv würkliches erklären.

§. V.

Zeit.

Das Würkliche stellen wir uns auch irgend einmal, oder in der Zeit vor. Nichts ist einander ähnlicher, als die Vorstellungen des Raumes und der Zeit; daher dann auch nicht nur alle die Schwierigkeiten, die bey der Erklärung dessen, was der Raum seyn soll, vorkommen, auch bey der Erklärung der Zeit angetroffen werden, sondern auch die verschiedenen philosophischen Schulen über den Ursprung und über die Realität unserer Vorstellung von der Zeit fast eben so urtheilen, als wie sie über den Ursprung und die Realität unserer Vorstellung von dem Raume denken.

Unter der Zeit denken wir uns die Folge von Veränderungen, welche wir theils in uns selbst und in unsern Vorstellungen und Gefühlen, theils in den äußern Gegenständen, insofern dieselben auf eine für uns bemerkbare Art verändert werden, gewahrnehmen. — Was die Folge, die Succession, oder das Nacheinanderseyn der Vorstellungen und Veränderungen ausmache, läßt sich eben so wenig weiter erklären, als worinn das Auseinanderseyn der Dinge bestehe. — Alles, was sich verändert, verändert

ändert sich entweder zu einer und derselben Zeit (zugleich), oder in verschiedenen Zeiten (nach einander), und so wenig wir uns verschiedene Räume nach einander vorstellen können, eben so wenig können wir uns verschiedene Zeiten zugleich vorstellen. — So wie die Vorstellung des Raumes nicht getrennt werden kann von dem, was wir als existirend denken; eben so wenig ist die Vorstellung der Zeit gänzlich trennbar von der Vorstellung der Veränderungen; und gäbe es in uns nur immer eine und dieselbe Vorstellung ohne alle Veränderung, oder wechselten alle Veränderungen unserer Vorstellungen so schnell, daß wir sie gar nicht bemerkten, so würde uns auch die Vorstellung der Zeit gänzlich mangeln: Es läßt sich daher, sobald man von allen Veränderungen der Dinge abstrahirt, sehr leicht vorstellen, daß keine Zeit sey. (1) — Bald stellen wir uns die Zeit als etwas aus verschiedenen Theilen bestehendes vor; bald ist sie uns ein einiges uneingeschränktes Ganze ohne Anfang und Ende, von welchem alle bestimmte Zeiten nur Einschränkungen ausmachen. — Es kömmt bey der Erklärung des Eigenthümlichen, so unserer Vorstellung von der Zeit anklebt, wieder vorzüglich darauf an, daß man von demselben nichts übergehe, sondern es ganz und vollständig begreiflich mache.

Nach der ältesten und gewöhnlichsten Meynung ist die Zeit ein absolutes für sich selbst existirendes Etwas, worinn die von diesem Etwas

ver-

verschiedenen Veränderungen an den Dingen nach einander folgen, oder folgen können. Die Vorstellung von diesem Etwas haben wir aus der Erfahrung von der Abwechselung unserer Vorstellungen, und daß dasselbe Realität habe oder außer uns würklich da sey, beweißt man theils aus der Unvertilgbarkeit der Vorstellung der Zeit bey allem Würklichen, theils aus der Regelmäßigkeit der Bewegungen in der Körperwelt, welche nicht verständlich seyn soll, wenn die Zeit nichts reelles außer uns ausmacht. (2) — Jeder Theil der Zeit, der durch eine Veränderung begrenzt wird, heißt nach dieser Erklärung der Zeit ein Augenblick (Zeitpunkt, momentum); die Fortsetzung der Existenz eines Dinges durch mehrere Augenblicke, heißt die absolute Dauer desselben. Das Zugleichseyn der Veränderungen eines Dinges aber mit den Veränderungen eines andern, heißt die relative Dauer desselben. Bey den Urtheilen über die Größe der relativen Dauer kommt es theils auf die Zahl der Veränderungen an demjenigen Dinge, mit welchem die Veränderung desjenigen, dessen Dauer bestimmt werden soll, verglichen wird, theils auf den Grad von Aufmerksamkeit an, so auf die Veränderungen, deren Dauer beurtheilt werden soll, bewiesen wird. So wird z. B. die Dauer gewisser Veränderungen demjenigen zu lang vorkommen, der wegen gewisser Wünsche, so erst dann erfüllt werden können, wenn die Dauer eines Dinges

vorbey ist, auf alle Veränderungen dieses Din-
ges aufmerksam ist. Derjenige hingegen, der
nach dem Aufhören gewisser Veränderungen
etwas zu fürchten hat, und deswegen auf diese
Veränderungen nicht merkt, wird die Dauer
derselben sehr kurz finden. Derjenige endlich,
der weder etwas zu fürchten noch zu hoffen hat,
wird sich weder über die Länge, noch über die
Kürze der Zeit beschweren. (3) Alle Theile
der Zeit überhaupt betrachtet, stehen gegen ein
würklich vorhandenes Ding in einem dreyfachen
Verhältnisse. Manche sind **vergangen**, d. h.
vor derjenigen Reihe von Veränderungen da
gewesen, welche die absolute Dauer eines gewis-
sen Dinges ausmachen. Andere sind **gegen-
wärtig**, d. h. sie enthalten die Reihe von Ver-
änderungen, welche die absolute Dauer eines
Dinges ausmachen. Noch andere sind **zu-
künftig**, d. h. sie sind nach derjenigen Reihe
von Veränderungen zu erwarten, die gerade
vorgehen. Steht die Folge von Veränderun-
gen, die noch zu erwarten ist, mit der gegen-
wärtigen in genauer Verbindung, so ist die
Zukunft nahe: Lassen sich aber zwischen den
gegenwärtigen und zukünftigen Veränderungen
noch viele andere denken, so ist die Zukunft
entfernt. Die Zeit heißt **erfüllt**, wenn in
derselben Veränderungen vorgehen. Die Zeit
heißt **leer**, wenn in derselben keine Verände-
rungen da sind. (4) Die Zeit **messen**, heißt,
eine Reihe regelmäßig wiederkommender Ver-

ände-

änderungen als eine Einheit annehmen, und durch die wiederholte Zusammenfügung dieser Einheit eine Zahl angeben, welche soviel Einheiten, als die zu messende Zeit enthält. Das Zeitmaas, oder die Einheit, mit welcher gemessen wird, kann entweder natürlich, d. h. durch die regelmäßigen Veränderungen, welche die Natur hervorbringt, selbst gegeben, oder willkührlich seyn. Eine unendliche Reihe von auf einander folgenden Augenblicken, oder die Zeit ohne Anfang noch Ende, wird die Ewigkeit genannt. Ohngeachtet man in der Sprache des gemeinen Lebens sagt: Die Zeit verändere vieles, so nimmt man dieß doch nicht wörtlich, sondern weiß sehr wohl, daß alles in der Zeit verändert wird. — Wider diese Behauptung über die Natur der Zeit und über den Ursprung unserer Vorstellung davon hat man eingewendet, daß sich bey der Zeit, wenn sie etwas für sich bestehendes und von allen Veränderungen unabhängiges seyn soll, gar nichts mehr denken lasse, weil sie alsdann etwas wäre, das, ohne ein würklicher Gegenstand zu seyn, dennoch würklich wäre; daß jede Wahrnehmung des Simultanen und Successiven die Vorstellung der Zeit schon voraussetze, nicht aber in uns erst hervorbringen könne, weil alle Wahrnehmungen in der Zeit sind; und daß endlich bey Voraussetzung des empirischen Ursprungs unserer Vorstellung von der Zeit gar kein Grund weder von der apodiktischen Evidenz der Grundsätze

von den Verhältnissen der Zeit, noch von der Gleichheit der Gesetze, nach welchen alle Bewegung erfolgen muß, angegeben werden kann.

Nach der Leibnitz-Wolfischen Philosophie ist die Zeit die Ordnung der in einer continuirlichen Reihe nach einander folgenden Dinge. Der Verstand hat den Begriff derselben von den würklichen, aber in der Gewahrnehmung verworren vorgestellten, Verhältnissen der existirenden Dinge abgezogen, und wir würden keine Vorstellung von der Zeit haben, wenn es keine würkliche Folge der Dinge gebe. — Für diese Erklärung der Zeit bedient man sich der nehmlichen Gründe, womit die Richtigkeit der Meynung, daß der Raum die Ordnung der neben einander seyenden Dinge sey, vertheidigt wird. (5) — Wider diese Erklärung der Zeit und des Ursprungs unserer Vorstellung davon läßt sich außer demjenigen, was wider die ihr ähnliche Erklärung des Raums eingewendet wird, auch noch dieses anführen, daß in derselben gar kein Grund von der Simultaneität der Veränderungen angegeben worden ist.

Ganz verschieden von diesen Erklärungen der Zeit ist die Kantische. Nach derselben ist nehmlich die Zeit weder etwas für sich selbst bestehendes, noch auch etwas den Dingen als objektive Bestimmung inhärirendes: Sondern sie ist blos eine subjektive Bedingung, alle empirische Vorstellungen einem gewissen Gesetze gemäß

gemäß zu ordnen, so dem menschlichen Gemüthe nothwendig anhängt; oder eine nothwendige Anschauung a priori, die alle Anschauung überhaupt, und die bestimmte Natur unsers innern Sinnes (des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes) erst möglich macht, und die, inwiefern sie vorgestellt werden kann, in der a priori bestimmten Form der innern Anschauung besteht. Ohngeachtet aber dieselbe an sich und außer dem Subjekte nichts ist, so hat sie doch in Ansehung aller Erscheinungen und mithin auch in Ansehung aller Dinge, so uns in der Erscheinung vorkommen können, objektive Gültigkeit, und also an sich eine empirische Realität. Von dieser **reinen Zeit** ist die **empirische Vorstellung derselben** zu unterscheiden, welche bey Gelegenheit sinnlicher Eindrücke erst entsteht, und nach welcher die Zeit die Folge von Veränderungen, so wir theils in uns selbst, theils an den äußern Gegenständen wahrnehmen, ausmacht. — Für apodiktisch erwiesen hält Kant diese Erklärung von der Zeit theils daraus, daß jede Gewahrnehmung des Zugleichseyns und des Aufeinanderfolgens die Vorstellung der Zeit schon voraussetzt; theils aus der Unmöglichkeit, sich Erscheinungen des innern Sinnes ohne Zeitbestimmungen zu denken; theils aus der apodiktischen Evidenz aller Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit überhaupt, die nicht analytisch, sondern synthetisch sind; theils aus derjenigen Eigenthümlichkeit unserer

Vorstellung von der Zeit, nach welcher sie ein einiges Ganze ohne alle Einschränkungen ausmacht, von der die verschiedenen Zeiten nur Theile sind. (6) — Um nicht dasjenige hierbey zu wiederholen, was schon wider die apodiktische Evidenz der Kantischen Lehre vom Raume angeführt worden ist, und was insgesamt mit gehöriger Anwendung auch in Ansehung der Lehre dieser Schule von der Zeit gilt, wollen wir nur eine einzige Bemerkung noch beyfügen. Der Beweis, der für die Priorität unserer Vorstellung von der Zeit aus der Unentbehrlichkeit derselben bey jeder Gewahrnehmung des Zugleichseyns und Nacheinanderseyns genommen wird, führt auf Folgen, so mit den anderweitigen Behauptungen des Kantischen Systems nicht wohl scheinen bestehen zu können. Da nehmlich bey dem Wesen der Zeit nie von aller Veränderung abstrahirt werden kann, und man sich bey derselben, wenn sie auch blos als Form des innern Sinnes, d. h. als eine bestimmte Art durch ein nach einander gegebenes Mannichfaltige afficirt zu werden, gedacht wird, immer ein Mannichfaltiges unter der Form des Nacheinanderseyns vorstellen muß, so müßte der Begriff der Veränderung, weil ohne ihn gar keine Vorstellung der Zeit seyn kann, auch ein Begriff a priori seyn; welches Kant ausdrücklich leugnet. (7) Ist nun aber der Begriff der Veränderung ein Erfahrungsbegriff, der die Wahrnehmung irgend eines Daseyns voraussetzt, so muß die Zeit, da

sie

sie ohne diesen Begriff gar nicht in uns da seyn kann, auch eine empirische Vorstellung seyn. (8)

Noch ist eine Erklärung der Beschaffenheit unserer Vorstellung von der Zeit übrig, welche den wenigsten Einwendungen ausgesetzt zu seyn scheint. Nimmt man nehmlich an, die Vorstellung der Zeit und deren Verbindung mit allem, was würklich ist und geschieht, sey zum Theil subjektiv, in der Natur unserer Erkenntniß, zum Theil aber objektiv, in der Natur der Dinge an sich gegründet, so wird man es begreiflich finden, warum diese Vorstellung gerade so beschaffen sey, wie wir sie in uns antreffen, und theils das Eigenthümliche der Begriffe a priori, theils der Begriffe a posteriori an sich hat. Uebrigens aber gestehen wir es hierbey wieder gerne ein, daß der menschliche Verstand nie vermögend seyn wird, weder zu zeigen, worinn die den Dingen an sich zukommende Zeit bestehe, noch auch genau anzugeben, was in der Vorstellung der Zeit blos subjektiv, und was hingegen blos objektiv sey; denn da er bey keiner Vorstellung sich der unveränderlichen Bedingungen seiner Erkenntniß jemals entziehen kann, so würde er zuviel wagen, wenn er bestimmen wollte, wieviel blos auf die Rechnung dieser Bedingungen zu bringen seyn, wieviel hingegen bey seinen Vorstellungen der Würksamkeit der Dinge an sich auf sein Erkenntnißvermögen zuzuschreiben sey; und wir haben durch unsere Erklärung der Zeit nur bemerklich

machen wollen, daß die Vorstellung der Dinge in der Zeit weder überhaupt in uns da seyn, noch so beschaffen seyn würde, wie sie ist, wenn in den Dingen an sich nicht der Grund darzu vorhanden wäre. (9)

(1) Nicht ganz richtig scheint es zu seyn, wenn Kant, s. Critik der r. V. S. 46. behauptet: Man kann in Ansehung der Erscheinungen oder empirischen Anschauungen überhaupt die Zeit selbsten nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann, und dieß soviel heißen soll, als: Ohne Zeit läßt sich gar keine Würklichkeit der Erscheinungen denken, ohngeachtet Zeit ohne Erscheinungen in ihr gedacht werden kann. Denn was liegt für ein Widerspruch darinn, sich eine Sinnlichkeit ohne Zeit, oder Wesen vorzustellen, die eine empirische Anschauung haben, ohne dieselbe, weil keine bemerkbare Veränderung dabey vorkommt, in die Zeit zu setzen? Ja wir nehmen sehr oft manches außer uns gewahr, ohne während des Gewahrnehmens, wenn die Gewahrnehmung auf einmal ganz da ist, und nicht stückweise entsteht, und wenn die Aufmerksamkeit der Seele auf den Gegenstand der Wahrnehmung so ganz gerichtet ist, daß sie sich als Subjekt nicht weiter von dem Gegenstande als Objekt unterscheidet, an die Zeitbestimmungen der Gewahrnehmung zu denken.

(2) Zu den vorzüglichen Vertheidigern dieser Meynung gehören Plato, welcher das absolute, unveränderliche und sich stets gleiche Etwas, in welchem alle Veränderungen geschehen

schehen, Ewigkeit, und die durch die regelmäßigen Veränderungen der himmlischen Körper veranlaßten Abtheilungen dieses Etwas, ein fließendes Bild der Ewigkeit oder die Zeit, so erst mit der Welt entstanden ist, nennt; v. *Timæus*, p. 317. und *Timaeus* Locr. de an. mundi, p. 12. Bip. (auch verdient *Sextus Empir.* adu. Phyſ. L. II. 3. über die Meynungen der Alten von der Zeit nachgelesen zu werden) Gassendi, v. Phyſ. Sect. I. L. II. cap. VII. Locke, ſ. dessen Versuch über den m. Verstand, Buch II. Kap. 14. Crusius, ſ. dessen Metaphysik, §. 54 und 55. und Euler, ſ. Hißmanns Magazin für die Philosophie, Band IV. S. 179.

(3) V. *Malebranche* de la Recherche de la Verite, Lib. I. ch. VIII.

(4) In der Sprache des gemeinen Lebens heißt eine Zeit alsdann leer, wenn in ihr keine hervorstechende Veränderungen sich bemerken lassen. — So wenig sich aber übrigens bey dem leeren Raume, als etwas würklichem außer uns und außer den Dingen in ihm, wenn man dabey von aller Ausdehnung abstrahiret, etwas denken läßt, eben so wenig läßt sich bey der Zeit, als etwas verschiedenem von uns und von den Dingen in ihr, wenn dabey von allen Veränderungen abstrahiret wird, etwas denken; und nehmen wir aus derselben die Veränderungen der Dinge weg, so müssen wir sie, um etwas nur dabey denken zu können, selbst als ein fließendes, und nach seinen Theilen immer verschwindendes Etwas uns vorstellen.

(5) V. *Leibnitii* Opera, Tom. II. P. I. p. 121. und 130. *Wolfii* Ontol. §. 571-576. Auch von der würklichen Zeit unterscheidet Wolf

die imaginäre Vorstellung oder das gewöhnliche phantastische Bild derselben, v. l. c. §. 577 und 581. — Bey einigen alten Philosophen kommen Aussprüche über die Zeit vor, in welchen man die Leibnitzische Erklärung derselben schon anzutreffen glaubt. Sie bemerkten nehmlich, die Zeit sey eigentlich von den Veränderungen der Dinge selbst in nichts verschieden. Jedoch konnten sie sich theils nicht ganz von einem Etwas losmachen, in welchem die Dinge scheinen verändert zu werden, theils unterschieden sie ferner nicht genau die Zeit an sich von den Abtheilungen der Zeit nach den regelmäßigen Bewegungen der himmlischen Gestirne. Daher ist auch in ihren Aussprüchen über die Zeit so viel dunkeles und widersprechendes. Wenn z. B. Aristoteles, v. Phys. IV. c. 11. de Coelo, L. I. c. 9. die Zeit durch die Mehrheit der Bewegungen nach einander (ἀριθμος κινησεως κατα το προτερον και ὑστερον) wenn die Stoiker, v. *Diog. Laert.* L. VII, s. 141. dieselbe durch die Verschiedenheit der Bewegungen der Welt (διαστημα της του κοσμου κινησεως) definiren, und wenn die Epikuräer sagen: Tempus per se non est, Nec per se quemquam tempus sentire fatendu 'st Semorum ab rerum motu, placidaque quiete v. *Lucret.* de R. N. L. I. v. 460. sq. so scheinen sie mit der Leibnitz-Wolfischen Erklärung in der Hauptsache allerdings übereinzustimmen, und konnten daher auch behaupten, das Veränderliche sey nicht in der Zeit, sondern die Zeit selbst. Aus den angeführten Stellen, (m. s. auch *Aristot.* Phys. L. IV. c. 14.) wird man jedoch auch sehen, daß sie von der Zeit manches behaupten, welches offenbar auf ein Etwas, so von den Veränderungen

der

der Dinge selbst verschieden ist, hindeutet. Die Erklärung, die Cartesius von der Zeit giebt, stimmt eigentlich mit der Leibnitz-Wolfischen vollkommen überein. Die Dauer (die Zeit ohne die Abtheilungen derselben, so von den gleichmäßigen Veränderungen der himmlischen Körper herkommen, gedacht) ist nehmlich nach ihm ein Allgemeinbegriff, unter dem wir uns eine gewisse Art des Seyns der Dinge denken. v. Princip. philos. P. I. §. 55-57.

(6) M. s. die Critik der r. Vernunft, S. 46. ff. die Prolegomena, S. 48. ff. Jakobs Grundriß der allgemeinen Metaphysik, §. 80-85. und Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 402. ff.

(7) S. Critik der r. Vernunft, S. 58.

(8) Ich sehe wohl ein, daß die Vertheidiger des Kantischen Systems dieser Einwendung manches entgegensetzen können, um ihr alle Gültigkeit zu benehmen. Kant sagt nehmlich in der Critik, l. c. ausdrücklich: „Die Zeit selbst „verändert sich nicht, sondern etwas, so in „der Zeit ist," und hieraus würde also folgen, daß die Vorstellung der Veränderung, so man mit der Zeit verbindet, etwas aus dem Empirischen herrührendes sey, so von der reinen und bloßen Zeit aufs sorgfältigste getrennet werden müsse. Allein ich begreife schlechterdings nicht, wie man alles Veränderliche und allen Wechsel aus der Zeit wegzunehmen im Stande sey, und wie man sich bey derselben noch etwas bestimmtes zu denken vermöge, wenn sie keine Folge, kein Nacheinanderseyn (denn dieß erfodert Verschiedenheit und Veränderung) ausmachen soll. Zwar schaft sich die Phantasie ein Bild von der Zeit, als von einem gleichförmigen

Ganzen, das sich nicht selbst verändert, sondern in dem alles verändert wird; aber man nehme nur das sich Verändernde aus dem Bilde der Zeit, und sogleich wird das Charakteristische der Zeit aus dem Bilde verschwinden, so daß es nicht mehr ein Bild der Zeit, sondern ein Bild des Raumes ausmachet. Wollte man ferner einwenden: „Der „Wechsel selbst trift die Zeit nicht, und wer „der Zeit selbst eine Folge nach einander beylegt, der muß noch eine andere Zeit denken, „in welcher diese Folge möglich ist.“ S. Critik der r. Vernunft, S. 226. so wäre hiermit a) noch nicht bewiesen, daß die Vorstellung der Zeit, als eines Etwas ohne allem Wechsel und aller Folge, möglich sey. Man denke dieß Etwas als Zeit, und man wird es nothwendig mit Wechsel oder mit Veränderungen denken müssen; Man denke sich die Zeit als bloße Form des innern Sinnes, und man wird dabey an ein Mannichfaltiges, an ein Nacheinanderseyn denken müssen. Sollte aber diese Verbindung der Vorstellung des Mannichfaltigen und Veränderlichen mit der Zeit nur unserer Vorstellung von derselben zukommen, nicht aber der Zeit an und für sich, so würde mit Recht gefragt werden können: Ob wir von der bloßen Zeit irgend etwas behaupten können, als was unsere Vorstellung, worzu die Form des innern Sinnes, der sie entsprechen soll, den Stoff hergeben muß, davon lehrt? b) Die Unmöglichkeit, sich Zeitverhältnisse ohne etwas beharrliches vorzustellen, hat darinn ihren Grund, daß wir nicht im Stande sind, Veränderungen ohne ein bleibendes Etwas, an dem sie vorkommen, zu denken; und dieß bleibende gehört nicht zunächst zur Vollständigkeit

digkeit der Vorstellung von der Zeit, sondern zur Vollständigkeit der Vorstellung von den Veränderungen. c) Wenn zum Wesentlichen der Vorstellung der Zeit oder des Nacheinanderseyns sowohl die Vorstellung des Wechsels und der Veränderungen, als auch des Beharrlichen, des Substratums aller Veränderungen, nothwendig gehört; so ist begreiflich, warum weder das Beharrliche noch auch der Wechsel allein genommen die vollständige Vorstellung der Zeit giebt. – Man hat die Kantische Theorie der Zeit noch von zwey andern Seiten angegriffen, welche Angriffe aber blos in Mißverständnissen ihren Grund zu haben scheinen. Da nehmlich Veränderungen nur in der Zeit möglich sind, und die Veränderungen würklich sind, wie der Wechsel unserer Vorstellungen unmittelbar lehrt, so muß auch, schließt man, die Zeit etwas würkliches, entweder den Dingen an sich inhärirendes oder für sich bestehendes seyn. Kant selbst hat diesen Einwurf, s. Critik der r. V. S. 53. hinlänglich widerlegt, und er hat überhaupt nur in der unerwiesenen Voraussetzung seinen Grund, daß dasjenige, was subjektive Realität hat, auch objektive Realität haben müsse. Noch wichtiger scheint der andere Angriff auf diese Theorie der Zeit zu seyn, der darinn besteht, daß, wenn die Zeit eine bloße Form des innern Sinnes ausmacht, der objektive an dem Dinge an sich gar nichts entspricht, und wenn gar keine Folge und kein Nacheinanderseyn in den Dingen, so wie sie unabhängig von unserer Erkenntniß existiren, vorhanden seyn soll, gar nicht begriffen werden könne, wie Succeßion in unsere Gewahrnehmungen, die doch durch das Würken des Dinges an sich

auf

auf unsere Sinnlichkeit nach dem Kantischen System entstehen soll, hineinkomme. v. *Ulrich* Institut. Logicae et Metaphysicae, p. 240. und Cäsars Denkwürdigkeiten aus der phil. Welt, V. Band, S. 242. Es ist freylich ein ungeheurer Gedanke, bey dem eigentlich alles menschliche Vorstellen aufhört, und in Schwindeln übergeht, wenn man sich die ganze Masse der Dinge an sich ohne alle Succession denken will, und auch die größte Kühnheit des menschlichen Verstandes möchte es wohl nie dahin bringen, im Ernste zu glauben, es sey alle Veränderung der Erscheinungen nichts weiter, als etwas von unserer subjektiven Denkungsart in die unveränderliche Natur der Dinge an sich hineingetragenes. Spinoza trieb seine Behauptungen über das Objektive in der Vorstellung von der Zeit würklich bis zu diesem sonderbaren Extrem; denn nach ihm ist die Dauer alles Existirenden ein ungetheilter und einziger Punkt; die Einschränkung unserer Erkenntnißart aber erfodert es, daß wir diesen Punkt in Theile zerlegen, und dieselben auf einander folgen lassen, v. *Spinoza* Opera posthuma, p. 213 und 467. Kant ist jedoch in seinen Zweifeln über die objektive Realität der Zeit niemals so weit gegangen, zu sagen: Es könne gar keine Succession in den Dingen an sich seyn; sondern er behauptet nur, s. Critik der r. Vernunft, S. 59. daß die Dinge, die wir anschauen, weder das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch auch in ihren Verhältnissen an sich selbst so beschaffen sind, wie sie uns erscheinen. Was und wieviel aber in unserer Vorstellung den Dingen an sich entspreche, läßt er völlig unausgemacht; denn es liegt gänzlich außer unse-

rer

rer Sphäre, und daher läßt es sich auch nicht zeigen, auf welche Art die Succeßion in unsere Empfindungen hineinkomme. Wider diese Behauptungen der Kantischen Schule über Raum und Zeit, die man, weil man sich zu sehr an einzelne Ausdrücke hielt, ohne das Ganze des Systems zu umfassen, so oft mißverstand, hat in diesem Grundrisse nichts eingewendet werden sollen; sondern es sind nur Erinnerungen wider die apodiktische Evidenz der Kantischen Theorie über Raum und Zeit, und wider die Nothwendigkeit der Priorität unserer Vorstellungen von beyden gemacht worden.

(9) Hierbey sind sowohl die Schriften nachzusehen, die im vorigen §. unter n. 14. angeführt worden sind, als wird sich das daselbst über die Hauptunterschiede der Lehren vom Raume gesagte auch auf die Theorien von der Zeit leicht anwenden lassen.

§. VI.

Substanz.

Alles, was existirt, ist entweder ein Subjekt oder ein Accidenz. Beyde zusammengenommen machen eine Substanz aus.

Alle Verschiedenheiten metaphysischer Systeme und Untersuchungen lassen sich am Ende auf die verschiedenen Bestimmungen und Anwendungen des Begriffs der Substanz reduciren, und es ist daher nur vermittelst einer genauern Erklärung der Realität und Anwendbarkeit dieses äußerst schweren und abstrakten Begriffs

griffs möglich, die Richtigkeit der wichtigsten metaphysischen Spekulationen zu bestimmen.

In dem gemeinen Sprachgebrauche bezeichnet man mit dem Worte Substanz alles dasjenige, so bey dem Wechsel seiner Bestimmungen etwas bleibendes, der Veränderung nicht unterworfenes, enthält. Zu jeder Substanz, das Wort in dieser Bedeutung genommen, gehöret theils ein Subjekt oder ein Substratum, d. h. ein Etwas, so für sich besteht, und in dem zwar andere Dinge subsistiren, das aber selbst nicht wiederum in etwas anderm subsistiret, (1) theils ein oder mehrere Accidenzien, die dem Subjekte inhäriren, oder in ihm bestehen.

Diese Erklärung der Substanz ist als Nominalerklärung ganz richtig; aber sie belehrt uns ganz und gar nicht über die objektive Realität und über die Anwendbarkeit des Begriffs der Substanz. Wir müssen demnach diesen Begriff noch sorgfältiger prüfen, worzu folgendes dienen mag. — In unsern Vorstellungen läßt sich ein Hauptunterschied bemerken, daß nehmlich einige als ein von andern Vorstellungen abgesondertes Ganze, und ohne einen Theil von einer andern Vorstellung auszumachen von uns gewahrgenommen werden; einige hingegen immer mit andern Vorstellungen in Verbindung stehen, und als Theile derselben, oder als besondere Züge in demselben, erkannt werden. Dieß ist wahrscheinlich die erste Veranlassung

zur

zur Unterscheidung des Subjekts und der Accidenzien, und zur Bildung des Begriffs einer Substanz gewesen. (2) — Wir bemerken ferner, daß in den Empfindungen gewisser Dinge bey allen Veränderungen, so an ihnen nach und nach vorkommen, doch irgend etwas bleibt, und jedesmal wieder erscheint, wenn diese Empfindungen erneuert werden. Ganz vorzüglich lebhaft und klar ist die Empfindung von diesem Beharrlichen in dem Gefühle von unserm eigenen Ich, als einem Etwas, so zwar immer wechselt und verändert wird, aber doch auch dem Wesentlichen nach mit dem, was es vormals war, ein und dasselbe Ding ausmacht, und nur von **einer Art des Seyns zur andern** übergeht. Dieses Gefühl erzeugte vorzüglich die Vorstellung des Bleibenden im Begriff der Substanz. (3) — Die sinnlichen Gewahrnehmungen von einem Gegenstande enthalten etwas Mannichfaltiges, so entweder neben einander oder nach einander erscheint, und es steht nicht bey uns, ob und wie wir dieses Mannichfaltige uns vorstellen wollen. Aber weder in den sinnlichen Gewahrnehmungen des Mannichfaltigen, als solchen, noch auch in uns, als gewahrnehmenden Subjekten, können wir einen Grund der Nothwendigkeit in der Verbindung des Mannichfaltigen zu einer Vorstellung antreffen. Wir setzen ihn also in einem Etwas außer den Vorstellungen und außer dem vorstellenden Ich. Hieraus ist der Begriff von

der

der Substanz als von einem Etwas, so unabhängig von unserer Erkenntniß da ist, entstanden. (4) — Ist diese Entstehung des Begriffs der Substanz aus unsern Vorstellungen und Empfindungen richtig, so ergiebt sich, daß wir das in einer jeden Substanz zum Grunde liegende Absolute, so nicht mehr Beschaffenheit und Accidenz ist, nie zu erreichen vermögen. Wir erkennen nehmlich niemals mehr von den Dingen, als Beschaffenheiten, Würkungen und Veränderungen derselben, und diese Erkenntniß, wenn sie auch unser eigenes inneres Selbst betrift, faßt allezeit nur einen Zustand, eine Modifikation von unserm denkenden Ich, nie aber das absolute Ich und das Ding selbst in sich. (5) Hierauf gründen sich alle Zweifel über die Würklichkeit der Substanzen. — Man unterscheidet in jeder Substanz das Subjekt von den Eigenschaften, und setzt auch wohl beyde einander entgegen. Allein soll das Subjekt (die Substanz in der engern Bedeutung des Wortes genommen) ein von allen seinen Eigenschaften zusammengenommen verschiedenes Etwas seyn, so läßt sich gar nichts mehr dabey denken, und so besitzt es nichts mehr erkennbares für uns. (6) — Alle Eigenschaften und Zustände beziehen sich auf ein Subjekt, dem sie zukommen. Wo also Eigenschaften und Zustände gesetzt werden, da muß auch ein Subjekt gesetzt werden, an dem sie sind; und wer daher seine eigene Substanzialität und die Substanzialität der ganzen

erschei-

erscheinenden Welt bezweifeln, und alles Gewahrgenommene für Zustände und Eigenschaften erklären wollte, der müßte diese Eigenschaften doch zuletzt auf ein Absolutes außer aller Gewahrnehmung, so nicht mehr Eigenschaft an einem Etwas ist, beziehen. (7)

Diese Bemerkungen machen es nicht nur begreiflich, warum man zu allen Zeiten so sehr verschieden über das, was die Substanz seyn soll, gedacht hat; (8) sondern zeigen auch, wie weit man in der Erklärung derselben gehen könne. Die Substanz, entblößt von allen ihren Eigenschaften und Zuständen, oder das Subjekt der Accidenzien, ist nehmlich das Ding an sich, das ὀντως ὀν, das wahre absolute Seyn, oder die Wesenheit eines Dinges, von der sich weiter nichts sagen läßt, als daß sie etwas von den Accidenzien und von den Vorstellungen derselben verschiedenes sey. Alle Eigenschaften aber sind Arten und Modifikationen des absoluten Seyns, sind Beziehungen desselben zu unserer Erkenntniß. (9)

Von der Substanz, das Wort im metaphysischen oder transcendentalen Sinne genommen, (reale Substanz, substantia, νοητον), unterscheidet man theils die logische Substanz oder das logische Subjekt, theils die physische Substanz (substantia, phaenomenon). Eine logische Substanz ist jeder Begriff, mit welchem andere Begriffe als Prädikate verglichen werden. Eine physische Substanz aber ist dasjenige

in der Erscheinung, was bey aller Veränderung an derselben fortzudauren scheint. — Eine Substanz heißt **zusammengesetzt**, wenn sie ein Aggregat mehrerer Substanzen ausmacht. Der zusammengesetzten Substanz wird die **einfache** (Monade) entgegengesetzt. Auch theilt man alle Substanzen in **denkende** (Personen) und in **materielle** ein. Der Grund und die Realität dieser Eintheilungen wird im folgenden weiter untersucht werden müssen.

Die Eigenschaften (praedicamentalia), so von dem Subjekt einer Substanz unterschieden werden, sind entweder **wesentliche Bestimmungen** des Subjekts (essentialia, attributa), d. h. solche Prädikate, ohne welche das Subjekt nicht dasjenige seyn würde, was es ist; oder **veränderliche Bestimmungen** der nothwendigen Eigenschaften des Subjekts (praedicabilia, seperabilia, accidentia, modi) die an demselben da seyn können und auch nicht. Die Modi subsistiren in den wesentlichen Eigenschaften, und diese werden daher in Beziehung auf jene **relative Subjekte** genannt. Inwiefern die wesentlichen Eigenschaften durch die Auflösung des Subjektes können gefunden, und vermöge des Satzes vom Widerspruche ihm müssen zugeschrieben werden, insofern zeigen sie nichts vom absoluten Grundwesen des Subjekts an, sondern sind mit der Vorstellung des Subjektes schon gegeben, und also nur der Vorstellungsart nach von demselben verschieden. Der

Inbe-

Inbegriff aller nothwendigen und zufälligen Eigenschaften, so an einem Subjekte würklich sind, heißt der **Zustand einer Substanz** oder die **Determination** desselben, und dieser Zustand ist ein **innerlicher** oder ein **äußerlicher**, je nachdem die Eigenschaften innerliche oder äußerliche Bestimmungen sind. So wenig sich ein würkliches Subjekt ohne Eigenschaften denken läßt, eben so wenig läßt sich auch ein würkliches Subjekt ohne Determination denken. Die Abwechselung der Modorum an einer Substanz heißt die **Modifikation** derselben. — Man theilt auch noch die Eigenschaften eines Subjekts in **positive** (bejahende) und in **negative** (verneinende) ein. Alle positive Eigenschaften eines Subjekts sind besondere Arten desselben zu existiren. Die negativen Eigenschaften aber bedeuten das Nichtseyn einer Realität an der Substanz. Diese letztern können nie unmittelbar erkannt, sondern nur geschlossen werden; auch muß man sie, um sich bey denselben etwas vorstellen zu können, mit der ihnen entgegengesetzten Realität oder Bejahung vergleichen. (10)

(1) Die Aristoteliker sagen daher, die Substanz (ἡ οὐσια, το ὑποκειμενον) sey ens per se, ens quod per se subsistit, (καθ' ὑ τα ἀλλα λεγεται, ἐκεινο δε αὐτο μηκετι καθ' ἀλλυ) und das accidens (το συμβεβηκος) erklären sie durch ens per aliud; v. *Aristoteles* Physic. L. I. c. 7. Metaphys. L. II. c. 5. L. VII. c. 3. Das Subjekt und die Accidenzien werden auch, insofern sie nicht ohne einander seyn

können, entia incompleta genannt. — Was übrigens das Wesentliche des Seyns in einem andern Dinge ausmache, kann nicht weiter erklärt werden. Man s. Lamberts Architectonik, Cap. XX. §. 643. und Crusius Metaphys. §. 20.

(2) Man s. Tetens Untersuchungen über die menschl. Natur, I. Band, S. 388. ff. und 399.

(3) M. s. den I. Band d. Grundr. S. 14 u. 15.

(4) S. Rehberg über das Verhältniß der Metaphysik zur Rel. S. 74. ff.

(5) S. Feders Abhandlung über den Begriff der Substanz im II. Bande der phil. Bibliothek, S. 23.

(6) S. Feder l. c. S. 31.

(7) Ibidem, S. 25.

(8) M. s. Lamberts Architectonik, Kap. XX. §. 614-619. — Zuerst abstrahirte man den Begriff der Substanz blos von den sinnlichen Vorstellungen der Körper, insofern diese uns nicht als Eigenschaften anderer Dinge, sondern als vollständige, mit vielerley Eigenschaften versehene, Dinge erscheinen. Viele schränkten sogar den Begriff der Substanz auf diesen Ursprung desselben so sehr ein, daß sie entweder alles Substanzielle für körperlich erklärten, wie z. B. die Stoiker, v. *Plutarch* de physicis philos. decretis, *L.* IV. c. 20. *Cic.* Acad. Q. L. I. c. 11. oder die Wörter: Substanz und Körper, als gleichbedeutend gebrauchten: daher sagt Tertullian, v. adv. Praxean, c. 7. Quis enim negauit Deum corpus (σῶμα) esse etsi Deus spiritus est? spiritus enim, corpus sui generis in sua effigie; und wenn eben derselbe de anima, L. III. c. 5-13. die Seele einen Körper nennt, so

zeigt

zeigt dieß weiter nichts an, als die Seele ist keine Affektion, kein Resultat der Organisation des Körpers, sondern etwas Selbstständiges, denn aduersus Hermogenem, c. 35. erklärt er die Substanz durch corpus rei cuiusque, und theilt alles in corporale und incorporale, in Substanz und Accidenz, ein. Hieraus ist dasjenige zu verbessern, was im I. Bande, §. X. n. 3. über den Materialismus der Kirchenväter gesagt worden ist. Auch unter den neuern Philosophen sind einige noch bey dieser Abstraktion der Substanz stehen geblieben, wie z. B. Thomasius, der die Substanz durch ens per se seu naturaliter vnitum et terminos circum circa habens definirt, vid. dialog. de definit. subst. ad institut. iurispr. diu. p. 647. — Diejenigen Philosophen, welche der Körperwelt wegen ihrer stäten Veränderungen alle Substanzialität absprachen, und alle sinnliche Empfindungen für Erscheinungen erklärten, machten die Beharrlichkeit und das Bleibende zum Charakter der Substanz. Nach dem Plato kömmt daher blos den Geistern und den ewigen unveränderlichen Ideen der Gottheit Substanzialität zu, v. dissert. de ideis Platonis, §. III - IV. Viteb. 1786. Dieß ist auch der Grund, um dessentwillen die Realisten den Vniuersalibus, den Formen des Existirenden, Substanzialität zuschreiben. Man s. den I. Band dieses Grundr. S. 134. — Durch weiteres Nachdenken über den Umfang der Anwendung des Begriffes Substanz fand man, daß er nicht in dem nehmlichen Sinne von dem ewigdauernden Wesen und von den entstandenen abhängigen Dingen gebraucht werden könne. Cartesius erklärte daher die Substanz, um den Begriff derselben passend auf die Gottheit

zu machen, durch dasjenige, so den Grund seines Daseyns vollständig in sich selbst enthält, oder so unabhängig ist, (res, quae ita existit, vt nulla alia re indigeat ad existendum) v. *Carteſ.* Princip. Phil. P. I. §. LI. bemerkte aber auch selbst, daß den erschaffenen Dingen die Substanzialität nicht in diesem erhabenen Sinne des Wortes zukommen könne, v. l. c. §. LII. Spinoza behielt diese Definition bey, und setzte das Wesen der eigentlichen Substanz in der Selbstständigkeit (ſubſtantia eſt id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat) v. Ethic. P. I. def. III. — Das System des Spinoza, von dem man sich einbildete, es sey blos auf den seiner Schule eigenen Begriff der Substanz gebauet, erregte noch schärferes Nachdenken über diesen Begriff, und man glaubte, in der Metaphysik entweder alles zu gewinnen oder alles zu verlieren, je nachdem derselbe festgesetzt würde. Leibnitz erhöhete und verfeinerte demnach den Begriff der Substanz so weit, daß er alles endliche und unendliche, alles körperliche und geistige zu umfassen schien. Nach ihm besteht nehmlich das Wesentliche aller Substanzen in einer würksamen Kraft, (virtus seu nisus agendi) v. de notione ſubſtantiae. Oper. omn. Tom. II. P. I. p. 19. Nouv. Eſſ. L. II. ch. XXIII. und *Canzii* Philoſ. Fundam. in Ontol. Cap. XXXVI. Wolf endlich war darauf bedacht, den Begriff der Substanz so sehr zu erweitern, daß er alles dasjenige umfasse, was jemals in den Schulen der Philosophen und in der Sprache des gemeinen Lebens zum Wesen derselben gerechnet worden war, und erklärte sie daher durch ſubiectum perdurabile et modificabile, vid.

Ontol.

Ontol. §. 768-773. ohne jedoch die Substanzialität in diesem Sinne auf Gott angewendet wissen zu wollen. — Die Zweifel über die Würklichkeit der Substanzen sind fast eben so alt, als die Bemühungen, das Allgemeine und Wesentliche derselben aufzuklären, und haben insgesamt darinn ihren Grund, daß wir nur die Würkungen und Veränderungen der Dinge als Vorstellungen in uns, nie aber die äußere Quelle derselben, die etwas anders als Vorstellung ist, zu erkennen im Stande sind. Alles, was z. B. Gorgias wider die Existenz des Würklichen einwendet, v. *Sextus Empir.* adv. Log. L. VII. f. 65. sq. muß eigentlich von der Existenz des Substanziellen verstanden werden. Am deutlichsten erhellet dieß aus den Beweisen, womit er die Möglichkeit der Kenntniß des Würklichen (τὸ ὄντος) bestreitet. Er schloß nehmlich, daß, weil unsere Vorstellungen (τὰ φρονούμενα) nicht die Dinge selbst sind, wir auch das wahre absolute Seyn, oder das Wesen derselben, nie zu erreichen im Stande seyen, v. *Sextus* l. c. f. 77. Mit welchem Aufwande von Spitzfindigkeit überhaupt die Frage von der Substanzialität der Dinge von den Sophisten behandelt worden sey, kann man besonders aus dem Plato de Sophista, p. 240-250. Bip. lernen. Lockens Zweifel über die Realität der Substanzen gehen eigentlich nur die Erkenntniß des Subjekts an, das nach der gemeinen Vorstellungsart in den Substanzen von den Eigenschaften unterschieden, und denselben wohl gar entgegengesetzt wird, m. s. den Vers. vom m. Verst. B. II. Kap. 13. §. 17-20. und Kap. 22. §. 4. Hume entwickelte diese Zweifel noch weiter, und behauptete: Wir hätten überall keine Vorstel-

lung von der Substanz, die von einer Sammlung und Verbindung sinnlich empfundener Eigenschaften (ein bloßes Werk der Phantasie) verschieden wäre; und es habe keinen Sinn, wenn man darüber irgend etwas sage, v. Treat. on human Nat. P. I. B. I. sect. VI. – Nach dem Kantischen System endlich ist die Substanz ein Stammbegriff des reinen Verstandes (Kategorie), der nur auf Anschauungen kann bezogen werden, und darzu dient, daß das Mannichfaltige in einer Anschauung oder die Prädikate in derselben, vereinigt in einem Subjekte vorgestellt werden, und überhaupt Erkenntniß eines in der Erfahrung vorkommenden Gegenstandes möglich sey. Außer der Vorstellung entspricht diesem Stammbegriffe gar nichts, und alles, was wir eine Substanz nennen, ist daher ein bloßes phaenomenon substantiatum, das von der wahren Substanz (substantia, νοητον) gänzlich verschieden ist. Die Beweise für diese Erklärung der Substanz sind hauptsächlich folgende. a) Das Charakteristische der Substanz ist Beharrlichkeit, oder das Daseyn zu aller Zeit, da hingegen Accidenzien immer wechseln, das heißt, zu verschiedenen Zeiten da sind und nicht da sind. b) Weder aus dem Begriff eines Subjekts, das selbst nicht als Prädikat eines andern Dinges existirt, läßt sich beweisen, daß sein Daseyn beharrlich sey, noch kann auch aus der Erfahrung dieser Beweis geführt werden. Denn nicht zu gedenken, daß wenn die Verbindung des Beharrlichen mit der Substanz aus der Erfahrung hergenommen wäre, der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanzen keine Nothwendigkeit enthalten könnte; so liefert auch alle Erfahrung nichts, als wechselnde Erschei-

nun-

nungen, bloße Prädikate und Bestimmungen, niemals aber dieses Beharrliche selbst: Und sogar das Bewußtseyn unserer eigenen Substanzialität liefert uns nicht ein absolutes Subjekt, sondern ist nur eine Beziehung der innern Erscheinungen auf das unbekannte Subjekt derselben. c) Alles, was wechselt, (die Accidenzien) wird in der Zeit wahrgenommen, und setzt die Wahrnehmung derselben voraus; alle Abwechselung aber läßt sich nicht denken, ohne etwas Beharrliches, welches bey dem Wechsel seiner Bestimmungen immer bleibt; denn sonst wäre kein Grund des Wechsels, des Entstehens und des Aufhörens der Veränderungen, vorhanden, und sie müßten aus Nichts entstanden seyn. Die Zeit selbst kann ferner für sich nicht wahrgenommen werden; auch würde ein beständiger Wechsel die Zeit nicht erfüllen, oder die Wahrnehmung derselben möglich machen; folglich muß in den Gegenständen der Wahrnehmung, d. i. in den Erscheinungen das Substrat anzutreffen seyn, welches die Zeit überhaupt vorstellt, an dem aller Wechsel wahrgenommen, und welches nicht als Bestimmung eines andern Dinges gedacht werden kann. Oder mit andern Worten: Das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, das Reale, welches die Zeit erfüllt, und an welchem alle Zeitbestimmung (Simultaneität und Successsion) und aller Wechsel als modus der Existenz allein möglich ist. Nun muß alles in der Erscheinung als beharrlichgedachte zugleich in der Zeit, das ist, unter fließenden Bestimmungen gedacht werden, und das Beharrliche zeigt auf etwas außer aller Erscheinung; dieses aber ist an sich selbst nicht be-

harrlich, (weil Beharrlichkeit sich nur in der Zeit gedenken läßt) sondern bleibt uns völlig unbekannt, und ist weiter nichts, als die Art uns das Daseyn der Dinge in der Erscheinung vorzustellen. S. Critik der r. Vernunft, S. 102. sq. und S. 224. Prolegomena, 134. Jacobs Prüfung der Mendels. Morgenst. S. 84. und Reinholds neue Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 460. ff. und S. 526. ff. Soll hierdurch bewiesen werden, daß wir das Substantiale der Dinge, wie es an sich ist, nicht kennen, und aus dem Begriffe der Substanz nicht auf objektive Bestimmungen derselben schließen können, so wird dawider nichts einzuwenden seyn. Aber ohnmöglich hat der Verfasser der Critik der reinen Vernunft durch seine Erklärung der Substanz darthun wollen, daß Substanzialität ein bloßes leeres Wort sey, dem objektive gar nichts entspreche, und daß alle den Dingen beygelegte numerische Identität an sich nichts weiter ausmache, als einen beständigen Wechsel, der sich nur unter dem Scheine einer Gleichheit oder Aehnlichkeit in den Empfindungen verbirgt. Denn gesetzt auch, daß sich die objektive Einheit und Beharrlichkeit unsers erkennenden Ich nicht apodiktisch erweisen ließe, so hat doch unsere Vernunft, da sie sich selbst in allen ihren Abänderungen immer wieder erkennt und fühlt, alles für sich, wenn sie sich als etwas betrachtet, welches, so weit die Erinnerung geht, stets ein und dasselbe Ding gewesen ist, und unser Bewußtseyn wird sich jederzeit dawider empören, wenn man das denkende Ich für ein Accidenz an einem andern Dinge erklären wollte. Ferner gehört zur Vorstellung des Selbstständigen nicht so absolut nothwendig die Vorstellung

des

des Beharrlichen, des Seyns zu aller Zeit, daß die eine ohne die andere nicht da seyn könnte, wie im Kantischen Systeme behauptet wird; und eben so wenig sind Inhärenz und Veränderung Wechselbegriffe; ja es läßt sich das Inhärirende vollständig denken, ohne die Vorstellung der Veränderung damit zu verknüpfen. Daß aber der menschliche Verstand sich das Veränderliche nicht ohne ein Beharrliches, welches verändert wird, vorstellen kann, ist in dem Grundsatze desselben Verstandes: Aus Nichts wird Nichts, enthalten; und der Grundsatz der Beharrlichkeit ist eine unmittelbare Folge oder Anwendung jenes Grundsatzes, nicht aber umgekehrt, wie Kant Critik der r. Vernunft, S. 228. behauptet. Der Ursprung des Grundsatzes der Beharrlichkeit kann also nicht eher bestimmt werden, als bis der Ursprung des Satzes: Aus Nichts wird Nichts, genau ausgemacht ist, und es scheint demnach auch in der Idee der Substanz nichts mehr zu liegen, als in gewissen Erfahrungen, aus welchen dieselbe abstrahirt worden ist. Endlich ist es auch noch nicht erwiesen, daß alles unter Zeitbestimmungen gedacht werden müsse, und was nicht als veränderlich erkannt wird, das setzen wir nicht in die Zeit. Demnach kann man nicht behaupten, daß in unserer Vorstellung von dem Beharrlichen, wenn es auch das Wesentliche der Substanz allein ausmachen sollte, ganz und gar nichts liege, so dem Beharrlichen an sich und außer unserer Vorstellung nur einigermaßen entsprechen könne. Unsere Erkenntnißart erlaubt es nur nicht, daß dieses Beharrliche immer ganz rein und ohne Zusatz von Zeitbestimmungen von uns gedacht werde. Durch diese Erinnerun-

nerungen wird zwar Kants Erklärung der Substanz nicht gänzlich widerlegt, allein sie werden doch begreiflich machen, daß diese Erklärung nicht die einzig mögliche sey. — Ueber die verschiedenen Meynungen von dem Grunde unserer Vorstellung von der Substanz ist dasjenige sehr lehrreich, was Reinhold l. c. S. 546. darüber sagt.

(9) V. *Ulrich* Instit. Log. et Metaph. p. 336-355.

(10) Man s. Kants Critik der r. Vernunft, S. 602 und 603. — Von den negativen Eigenschaften unterscheidet man auch wohl noch die positiven, mit einer Verneinung ausgedrückt; so wie man von den positiven die negativen, durch eine Bejahung ausgedrückt, unterscheiden könnte; und es ist nöthig, daß man die Form eines Ausdrucks nicht mit der Bedeutung desselben verwechsele. – Was der Satz: das Veränderliche wird stets verändert, d. h. empfängt alle Augenblicke andere Bestimmungen, als die es vorher hatte, m. s. Mendelsohns Phädon, S. 55. ff. andeute, und ob er auf Dinge an sich, oder nur auf Erscheinungen gehe, wird aus dem, was über Zeit und über die Substanz bisher gesagt worden ist, leicht bestimmt werden können.

§. VII.

Grund. — Gegründetes.

Alles, was ist, hat seinen Grund, warum es so, und nicht vielmehr anders ist.

So wichtig und für jeden denkenden Kopf interessirend auch immer die Untersuchungen seyn mögen, die bisher über das Ding, über

Mög-

Möglichkeit, Existenz, Raum, Zeit und Substanz angestellt worden sind, so übertreffen doch die Fragen, die man über den Ursprung, die Realität und die Anwendbarkeit der Grundsätze der Kaussalität aufzuwerfen berechtiget ist, jene Untersuchungen an Interesse und Wichtigkeit bey weitem, und man darf, so lange noch zweifelhaft ist, was es mit den Grundsätzen der Kausalverbindung für eine Bewandniß hat, sich nicht schmeicheln, weder über dasjenige, was die Existenz, der Raum, die Zeit und die Substanz seyn soll, etwas gewisses ausgemacht zu haben, noch über den Umfang, über den Werth und über die Gewißheit der gesamten menschlichen Erkenntniß überhaupt irgend etwas behaupten zu können. Der menschliche Verstand kann sich daher nicht eher rühmen, daß er mit seinem Forschen zu Ende sey, weder daß er etwas wisse, noch daß es gewiß sey, daß er überhaupt gar nichts wisse, und daß alles ungewiß sey, als bis er die Untersuchung über die Realität der Sätze der Kaussalität aufs Reine gebracht hat, und ließe sich diese Untersuchung nie beendigen, so müßte er auch in Ansehung seines gesammten Wissens stets in einer schwebenden Lage bleiben.

Bey der Untersuchung nun über die Realität unserer Begriffe vom Grund und Gegründeten, und über die Beschaffenheit ihrer Verbindung hat man auf zweyerley Achtung zu geben; nehmlich erstlich auf die Frage: Welches

ist

ist der Ursprung dieser Begriffe? und zweytens: Bis wie weit kann der menschliche Verstand dasjenige ergründen, was diesen Begriffen entspricht, und selbst nicht mehr blos Vorstellung ist? Vielleicht ist es der Bestimmung dieses Grundrisses am angemessensten, wenn wir aus der Geschichte des menschlichen Verstandes zeigen, wie man diese beyden Fragen von jeher vorzüglich beantwortet hat. Ehe wir aber diesen Bericht vorlegen, muß vorher der Sinn der in der Lehre von den Ursachen und Würkungen vorkommenden Wörter und Redensarten angegeben werden.

Die **Determination** eines Dinges macht diejenige Art der Existenz desselben aus, nach welcher von disjunktiven Eigenschaften eine mit Ausschließung aller übrigen an demselben würklich ist. Insofern nun etwas eine Determination in etwas andern hervorbringt, insofern heißt es im allgemeinen die **Quelle**, der **Grund**, die **Ursache**, die **Bedingung** (ratio, principium, causa, λογος, αἰτιον) davon. Die Determination selbst aber heißt, insofern sie von irgend etwas anderm hervorgebracht wird, oder ohne dasselbe nicht da seyn kann, die **Folge**, das **Bedingte**, das **Gegründete**, der **Effekt**, das **Abhängige** (rationatum, principiatum, αποτελεσμα). Dasjenige, worinn der Grund etwas hervorbringt, heißt die **Materie**, das **Objekt**. Die Beschaffenheit des Objekts, nach welcher es eine Determination anzunehmen im

Stande

Stande ist, heißt die **Receptivität** desselben. Die Determination aber wird, insofern man sie als von der Materie, an der sie subsistirt, verschieden denkt, die **Form** derselben genannt. (1) Ist etwas der Grund von der Möglichkeit und Begreiflichkeit eines Dinges, so wird es der **Erkenntnißgrund**, (**logischer Grund**, **analytischer Grund**, ratio idealis, principium cognoscendi, ratio ὅτι) genannt. Ist etwas der Grund vom Daseyn eines Dinges oder vom Daseyn gewisser Eigenschaften an demselben, so heißt es der **Sachgrund**, (die **Ursache**, das Wort in der engern Bedeutung genommen, ratio realis, principium essendi, ratio διοτι). Die Verschiedenheit der Erkenntnißgründe von dem Gegründeten ist blos in der Vorstellungsart enthalten. Sachgründe aber sind immer etwas von dem Gegründeten würklich verschiedenes und außer demselben befindliches. Die Realgründe selbst sind wieder doppelter Art; nehmlich entweder blos **formale**, die die Bestimmung eines Objektes, wie es in der Vorstellung vorkommt, betreffen; oder **materiale**, welche machen, daß etwas als realiter existirend erkannt wird. Ein Grund ist **hinreichend**, (ratio sufficiens) wenn in ihm alles, was im Gegründeten vorkommt, gegründet ist. Ein Grund ist **unzureichend**, insofern er nur der Grund von einigem ist, was im Gegründeten vorkommt. Ein Grund ist **entscheidend**, (ratio decisiua seu perfecta) inwiefern durch Setzung desselben

auch

auch zugleich nothwendig das Gegründete gesetzt wird. Ein Grund ist **unentscheidend**, inwiefern das Gegründete mit ihm nicht nothwendig verbunden ist. Manche Ursachen richten sich bey ihrer **Würksamkeit** nach den Gesetzen des Erkennens, andere nach den Gesetzen der Bewegung: Jene nennt man **moralische**, diese aber **physische Ursachen** oder **Gründe**. Von den moralischen Ursachen ist die **Absicht**, das, was man will, (causa finalis) besonders merkwürdig. Sind mehrere Absichten auf einmal da, so sind **Mittelzwecke** und **letzte Absichten** (fines intermedii und vltimi) zu unterscheiden. — Gründe, die selbst wieder von einander abhängen, heißen **untergeordnete Gründe** (causae subordinatae). In den subordinirten Gründen unterscheidet man die **nächsten** und **unmittelbaren** von den **entferntern** und **mittelbaren**. Ein Grund, der außer sich weiter keinen Grund hat, heißt der **erste** oder **letzte Grund** (causa vltima). Mehrere Gründe stimmen oft zusammen, um das Gegründete hervorzubringen, alsdann nennt man sie **zugeordnete Gründe** (causae coordinatae seu sociae). Der Beytrag der zugeordneten Gründe zur Bewürkung eines Erfolgs ist verschieden; um deßwillen theilt man sie in **Hauptursachen** (causae principales), die den größten Grund des Verursachten enthalten, und in **Nebenursachen** (causae minus principales seu instrumentales) ein. Eine Ursache, die

keine

keine koordinirten Ursachen neben sich hat, ist eine **einzige Ursache** (causa solitaria). Ist der Grund der Determinationen an einem Dinge in ihm selbst, so ist es ein **innerer Grund**; ist er in einem andern Dinge, so ist es ein **äußerer**. Ein Grund vieler Folgen, ist ein **allgemeiner Grund**. Ein **Grund** ist **richtig** oder **wahr**, wenn die Möglichkeit seiner Folgen aus ihm würklich erkannt wird. Ein Urtheil, welches die Verbindung mehrerer Erfolge von einem allgemeinen Grunde abhängig macht, heißt eine **Regel**. Insofern das Urtheil nothwendig ist, heißt es ein **Gesetz**. — Der Grund und das Gegründete beziehen sich auf einander, oder stehen in einem Zusammenhange. Dieser Zusammenhang heißt die **ursachliche Verbindung** (nexus causalis). Inwiefern diese Verbindung dem Grunde zugeschrieben wird, insofern heißt sie die **Verursachung** oder **Kaussalität**; inwiefern man sie aber dem Gegründeten beylegt, insofern heißt sie die **Abhängigkeit** oder **Dependenz**. — Lehrsätze in Ansehung der ursachlichen Verbindung, die wir in den Angelegenheiten des gemeinen Lebens als Regeln beständig zu befolgen pflegen, sind folgende. Aus Nichts wird Nichts. Wo eine Folge ist, da ist auch ein zureichender Grund; und wo ein zureichender Grund ohne Hindernisse ist, da ist auch die Folge. Wo der Grund nicht ist, da ist auch die Folge nicht; und wo die Folge nicht ist, da ist auch der Grund nicht. Die Folge

ist allezeit ihrer Ursache angemessen; und jemehr vom Grunde vorhanden ist, destomehr steht auch das Gegründete zu erwarten. Einerley Gründe haben, insofern sie einerley sind, einerley Folgen; und einerley Erfolge setzen einerley Gründe voraus. Aehnliche Gründe haben ähnliche Folgen, und ähnliche Folgen setzen ähnliche Ursachen voraus. Von koordinirten Ursachen müssen alle, und von subordinirten Ursachen muß die oberste oder unbedingte, die weiter keine Ursache hat, angegeben werden, wenn ihre Folgen begreiflich seyn sollen.

Die Begriffe von Ursache und Würkung, und die auf den Zusammenhang beyder sich beziehenden Lehrsätze, findet man in den ältesten Denkmälern des menschlichen Verstandes; aber lange dauerte es, bis man Untersuchungen sowohl über den Ursprung dieser Begriffe und Grundsätze, als auch über die Richtigkeit ihrer Anwendung auf Dinge an sich außer den menschlichen Vorstellungen anstellte. Zwar sollte man, da die Alten so vieles dem blinden Glück und Zufalle zuschreiben, glauben, daß die Lehrsätze der Kaussalverbindung nicht als allgemein gültig von ihnen wären anerkannt worden; allein man bediente sich der Wörter: blindes Glück und Zufall, nur dann, wenn man eine Würkung nicht aus gewöhnlichen und schon bekannten Ursachen abzuleiten wußte, (2) und alle verschiedene philosophischen Meynungen des höchsten Alterthums über die Beschaffenheit der

Welt

Welt und der Dinge in selbiger, waren eigentlich nur verschiedene Anwendungen des Satzes: Aus Nichts wird Nichts, dessen objektive Wahrheit man als unstreitig gewiß voraussetzte. — Die Skeptiker waren die ersten, welche den Dogmatikern den ruhigen Besitz dieses Satzes streitig machten. Sie behaupteten nehmlich nicht nur, daß die Anwendungen, die man von den Begriffen: Ursache und Würkung, auf Erscheinungen gemacht hätte, ganz ungewiß und trüglich seyen; (3) sondern sie griffen auch sogar die Lehre von der Kausalverbindung selbst an, und suchten zu beweisen, daß sich wider das objektive Daseyn der Ursachen eben soviel einwenden lasse, als für dasselbe gesagt werden könne. Dieser Beweis war in folgenden Schlüssen enthalten. Es ist unmöglich, daß wir eine Vorstellung von der Ursache haben, wenn wir nicht die Vorstellung der Würkung, als Würkung, damit verbinden; denn die Vorstellungen von Ursache und Würkung beziehen sich auf einander, und wir können keine Vorstellung von einer Ursache haben, außer insofern wir sie auf die Würkung, als etwas von der Ursache Abhängiges, beziehen. Eben so wenig ist es auch möglich, daß wir von der Würkung, als Würkung, uns eine Vorstellung machen könnten, wenn wir sie nicht auf die Ursache, als Ursache derselben, beziehen. Da also keine Vorstellung von der Ursache in uns da seyn kann, wenn nicht die Vorstellung von der Würkung in uns vorher

da ist, und da wir wieder keine Vorstellung von der Würkung haben können, wenn wir nicht vorher die Vorstellung von der Ursache schon gehabt haben, so ist es nicht nur zweifelhaft, was wir zuerst uns vorstellen, ob die Ursache oder die Würkung; sondern es ist auch ungewiß, ob wir überhaupt Vorstellungen von der Ursache an sich und von der Würkung an sich haben können. (4) Da ferner der Begriff der Ursache ein Verhältnißbegriff ist, und da alle Verhältnißbegriffe nichts außer dem Gemüthe sind, so kann auch die Ursache nichts würkliches außer den Vorstellungen der Seele seyn, und es kann überhaupt keine Ursachen in den Dingen an sich geben. (5) — Diese Angriffe auf die Lehrsätze der Kaussalität mußten bey allen Dogmatikern Sensation erregen, und zu Untersuchungen über den Ursprung und über die objektive Aechtheit dieser Lehrsätze nöthigen, zu welchen man vorher keine Veranlassung gehabt hatte. Alles aber, was hierinn von den Philosophen Griechenlands gethan worden ist, läßt sich auf folgendes reduciren. Man bewies nehmlich die Realität der Ursache und Würkung außer den menschlichen Vorstellungen entweder aus der Regelmäßigkeit und Beständigkeit in der Folge mehrerer Naturbegebenheiten; (6) oder man setzte die höchsten Lehrsätze der Kaussalverbindung als unbeweisbare und unwiderlegliche Axiome voraus; und leitete aus selbigen die Realität der Begriffe von Ursache und Würkung, und die Richtigkeit ihrer Anwen-

wendung auf Dinge an sich ab. (7) — Wenn es auch die Geschichte der Philosophie nicht bewiese, so würde man doch schon aus dem Geiste der mittlern Jahrhunderte, in welchen das Zweifeln die größte Sünde war, und in welchen man lieber zuviel als zu wenig glaubte, errathen können, daß in denselben Prüfungen über die Begriffe der Kaussalverbindung und über ihren Gebrauch nicht angestellt werden konnten. Sogar **Cartesius**, bey dem man doch am ersten Zweifel dieser Art vermuthen sollte, nahm die Lehrsätze der Kaussalverbindung wegen ihrer unläugbaren Evidenz als objektiv gültig und an sich unstreitig gewiß an. — Die erste Veranlassung zu den Untersuchungen über den Ursprung und die Realität der Begriffe von Ursache und Würkung, so in den neuesten Zeiten angestellt worden sind, gab **Locke**. Vermöge des Hauptsatzes in seiner Philosophie, daß alle Ideen des Verstandes aus Gewahrnehmungen des innern und äußern Sinnes abstrahirt seyen, leitete er auch die Ideen der Ursache und Würkung aus den sinnlichen Gewahrnehmungen von den beständigen Veränderungen der Dinge ab. In diesen Gewahrnehmungen soll nehmlich auch dieses anzutreffen seyn, daß die Veränderung des einen Dinges von der Würksamkeit eines andern herrühret, ohngeachtet wir die Art und Weise, wie dieses zugeht, ganz und gar nicht kennen und begreifen. (8) **Leibnitz** fand diese Ableitung der Begriffe von Ursache und Würkung

aus sinnlichen Gewahrnehmungen nicht nur unrichtig, (9) sondern ihm konnte es auch als einem so tiefsinnigen Denker unmöglich entgehen, wieviel man aufs Spiel setze, und wie sehr auf alles Beweisen in der Philosophie und in jedem Theil des menschlichen Wissens Verzicht zu thun sey, sobald man die Realität dieser Begriffe von einer Induktion, die unmöglich jemals vollständig ausfallen kann, abhängig mache. Er erklärt demnach den Satz vom zureichenden Grunde, nach welchem aus Nichts nie etwas werden kann, für ein Axiom der menschlichen Vernunft, das bey allen Untersuchungen eben so unentbehrlich sey, als der Satz des Widerspruchs, und auch eben so wenig, als dieser, eines Beweises bedürfe oder fähig sey. Der Sinn dieses Axioms ist aber folgender: Alles, was entsteht oder verändert wird, entsteht und wird verändert durch die Thätigkeit irgend einer Kraft oder mehrerer Kräfte; und zwar so, daß es ohne die Thätigkeit dieser Kraft oder Kräfte und überhaupt ohne unter gewissen Umständen, entweder gar nicht, oder doch nicht auf die bestimmte Art entstanden oder verändert worden wäre. (10) Einige von Leibnitzens Schülern glaubten im System ihres Lehrers, das die unumstößliche Gewisheit des Satzes vom zureichenden Grunde voraussetzte, noch eine Lücke zu bemerken. Sie unternahmen es also, diesen Satz mit dem Satz des Widerspruchs in unmittelbare Verbindung zu bringen. (11) Man hat aber schon längst bemerkt,

daß

daß diese Demonstrationen des Satzes vom zureichenden Grunde auf Wortspiele hinauslaufen, und aus einer Verwechselung der Ideal- und Realgründe herrühren. Diejenigen Philosophen hingegen, die dem Leibnitzischen System nicht zugethan waren, meynten, man müsse, um die Moralität der göttlichen und menschlichen Handlungen zu retten, den Satz des zureichenden Grundes, dem Leibnitz eine ganz allgemeine Ausdehnung gegeben hatte, in gewisse Schranken zurückweisen; und ihrem Scharfsinne fiel es nicht schwer, durch einige angebrachte Wortunterschiede diese Schranken zu finden, ohne jedoch dadurch, wie sie sich schmeichelten, den Satz vom zureichenden Grunde selbst von seinem objektiven Werth und von seiner Allgemeingültigkeit im geringsten etwas benommen zu haben. (12) — So weit war man in dieser Untersuchung gekommen, als der scharfsinnige Hume durch seine Zweifel über den Ursprung und über die Realität der menschlichen Vorstellungen von der Verbindung der Ursachen und Würkungen, alle denkende Köpfe aufweckte, und zur Vertheidigung einer Wahrheit nöthigte, deren Besitz der menschlichen Vernunft schlechterdings unentbehrlich ist. Durch diese Zweifel setzte Hume seinem Skepticismus gewissermassen die Krone auf, und er sahe selbst sehr wohl ein, daß wenn selbige unwiderlegbar wären, auch der menschliche Verstand auf alles Wissen gänzlich Verzicht thun müsse. Es war aber Humen

nicht darum zu thun, das Daseyn der Begriffe von Ursache und Würkung in der menschlichen Vernunft, und die Brauchbarkeit derselben in allen Theilen des menschlichen Wissens überhaupt zu leugnen; sondern alle seine Angriffe giengen nur theils auf den vorgeblichen Ursprung derselben aus der Erfahrung, theils auf die Anwendbarkeit derselben auf Dinge an sich. Da nehmlich, so schloß er, alle menschliche Vorstellungen aus den Empfindungen des innern und äußern Sinnes geschöpft sind, so müssen auch die Vorstellungen von Ursache und Würkung oder von thätigen und leidenden Kräften aus der nehmlichen Quelle abzuleiten seyn. Alle Kaussalverbindung enthält, als solche, Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit aber kann ohnmöglich in der Erfahrung, wo wir alles durch Kaussalität verknüpft glauben, gewahrgenommen werden; denn sowohl die Erfahrungen der äußern Sinne, als auch die Gefühle des innern Sinnes von der Thätigkeit unserer Seele, stellen uns nichts weiter dar, als gewisse Veränderungen, die neben und nach einander vorhanden sind, geben aber niemals den Umstand zu erkennen, welcher die Ursache mit der Würkung nothwendig verknüpft. Da also die Erfahrung den Begriff der Nothwendigkeit in den Kaussalverbindungen nicht hat hergeben können, so muß man ihn für ein Geschöpf der Einbildungskraft und der Gesetze derselben erklären, das aus dem durch Gewohnheit fest gewordenen Uebergang der Phantasie von

einem

einem Gegenstand auf den ehmals damit in der Zeit verbundenen erzeugt worden ist. Die Nothwendigkeit, welche der Kaussalität zugeschrieben wird, existirt daher nirgend anders, als in den Gesetzen der Ideenassociation oder in der Gewohnheit, und die menschliche Vernunft hat kein Recht, sich der Lehrsätze von der Kaussalverbindung in irgend einem Falle zu bedienen, und wenn sie sich dieses Rechtes ja anmaßt, so trägt sie etwas der menschlichen Phantasie eigenes auf Dinge an sich über. (13) Man glaube ja nicht, daß man Humen widerlegt habe, wenn man die Begriffe von Ursache und Würkung aus einer andern Quelle, als er vermöge des Lockischen Systems that, nehmlich aus reiner von aller Erfahrung unabhängigen Vernunft ableitet. Seine Zweifel gehen nehmlich, wenn man sie vollständig faßt, am Ende darauf hinaus, daß die Nothwendigkeit, welche den Grund und das Gegründete, die Ursache und die Würkung, mit einander verknüpft und auf einander bezieht, eigentlich nur in unsern Vorstellungen existirt, und ein Anhängsel derselben, von dem man nicht weis, wie es entstanden ist, ausmacht, nicht aber den Dingen an sich zukommt. Daher denn auch nach ihm allezeit eine petitio principii begangen wird, wenn dasjenige, was zunächst nur von menschlichen Vorstellungen und der Art ihres Daseyns im Gemüthe gilt, auf Dinge an sich übergetragen wird. Daß diese Interpretation der Humischen Zweifel

richtig sey, sieht man aus dem großen Eifer, mit dem sie widerlegt worden sind, und aus der Art, mit der man sie zu lösen bemüht gewesen ist; denn es kam hierbey auf nichts geringeres an, als die menschliche Vernunft mit sich selbst wieder auszusöhnen. Zwar hielten Humens Gegner in Engelland nur erbaulich klingende Deklamationen, und ruften, als sie die Unbrauchbarkeit und Schwäche ihrer Angriffe auf Humens Zweifel empfanden, den gemeinen Menschenverstand zu Hülfe, (14) ohne zu überlegen, daß Hume, wenn seine Zweifel vernünftig waren, eben so gut, als sie, auf den Schutz desselben Ansprüche zu machen habe, und daß die Appellation an den gemeinen Menschenverstand doch nur eigentlich der von allen denkenden Köpfen in Sachen der Spekulation längst verworfene Beyfall der großen Menge sey. Aber Deutschlands Philosophen fühlten die Wichtigkeit der Humischen Zweifel, und als die einzigen und ächten Sachwalter der menschlichen Vernunft in ihrem Streite wider die Humischen Angriffe suchten sie den eigentlichen Knoten, den Hume gefunden haben wollte, nicht zu zerhauen, sondern würklich zu lösen. Einige bemerkten nehmlich, daß es, ohngeachtet viele Erklärungen von Naturerscheinungen auf ein bloßes Bemerken des gewöhnlich in der Erfahrung der Zeit nach mit einander Verbundenen hinausliefen, dennoch auch viele Fälle gebe, in welchen die Nothwendigkeit der Verbindung des

Gegrün-

Gegründeten mit dem Grunde von keiner vorhergegangenen Ideenassociation herrühre; daß ferner das Princip der Kausalverbindung nicht durch eine Abstraktion aus der bloßen Folge der Empfindungen entstanden sey; sondern zu den Grundgesetzen des menschlichen Verstandes, der in seinen Reflexionen über zwey Vorstellungen sich allezeit nach etwas in ihnen richten muß, um über sie bejahend oder verneinend urtheilen zu können, gehöre, so allen Erfahrungen vorausgehe, und durch dieselben nur erst zum deutlichen Bewußtseyn gelange; und daß endlich der Begriff der Nothwendigkeit in der Kausalverbindung nicht aus der Gewohnheit und aus der Ideenassociation, sondern theils aus dem Gefühl von unserm eigenen Bestreben und dessen Würkungen, welche entstehen und auch aufhören, so wie jenes entsteht und aufhört, theils aus der Abhängigkeit der Konklusion in einem Schlusse von ihren Prämissen, und aus der Beschaffenheit gewisser Urtheile, die wir nicht anders, als so, wie sie sind, abfassen können, herrühre. (15) Andere aber behaupteten, die Begriffe von Ursache und Thätigkeit seyen zunächst aus dem Selbstgefühle geschöpft, und wenn man über die Realität derselben Zweifel erhebe, so könnten diese Zweifel eigentlich blos die Einsicht in die Natur desjenigen, was für die Ursache gehalten wird und seine Verknüpfung mit dem Erfolge angehen; denn die Begriffe selbst seyen mit jeder Erfahrung, mit jedem

Be-

Bewußtseyn eines endlichen denkenden Wesens, nothwendig gegeben, und also über jeden Zweifel erhaben. (16)

Ganz vorzüglich aber würkten Humens Zweifel auf den Geist des Königsbergischen Philosophen, (17) und gaben nicht nur überhaupt dessen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine Richtung, welcher Deutschland das originellste und scharfsinnigste Werk verdankt, so in diesem Jahrhundert über die Metaphysik geschrieben worden ist; sondern veranlaßten ihn insbesondere auch, eine ganz neue Deduktion und Bestimmung der Grundsätze der Kaussalverbindung aufzusuchen, die genau geprüft zu werden verdient, wenn man dasjenige nur einigermaßen beurtheilen will, was Kant im Felde der Metaphysik geleistet hat. Das hauptsächlichste dieser Deduktion und Bestimmung besteht aber in Folgendem. — Wenn allgemeine Naturgesetze a priori erkannt werden müssen, so muß die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, das ist in unserm Verstande liegen, und so müssen wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht in der Natur, vermittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt, die Natur ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit nach blos in den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen: denn sonst wäre es nicht möglich, diese Gesetze, da sie nicht etwan Regeln der analytischen Erkenntniß, sondern wahrhafte synthetische

tische Erweiterungen derselben sind, a priori zu erkennen. Der Verstand schöpft demnach seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor. (18) Eben also sind auch die Begriffe von Ursache und Würkung, von Grund und Gegründetem nicht empirischen Ursprungs; sondern reine Verstandesbegriffe oder Kategorien; und die Grundsätze aus demselben gehen vor aller Erfahrung a priori voraus. So wenig aber Kategorien überhaupt auf Dinge an sich selbst bezogen werden können, sondern nur auf Erscheinungen, als Gegenstände der Erfahrung; eben so wenig gehen die Begriffe und Grundsätze der Kaussalität über unsere Erfahrungen hinaus, und der Begriff der Ursache deutet ganz und gar keine den Dingen an sich, sondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung an, und dienet gleichsam nur um Erscheinungen zu buchstabiren, um sie als Erfahrungen lesen zu können. Demnach hat der Satz: Jedes Ding hat seine Ursache, keinen andern Sinn, als diesen: Alles, was geschieht und anhebt zu seyn, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt; oder, vor jeder Erscheinung geht eine andere vorher, welche die Wahrnehmung der folgenden möglich macht. (19) Daß nun diese Deduktion und Bestimmung der Begriffe der Kaussalität richtig sey, soll aus folgenden Beweisen erhellen. a) Der Begriff von einer Ursache kann nicht empirischen Ursprungs seyn, denn er zeigt eine Nothwendigkeit des Erfolgs an.

Diese

Diese aber erfahren wir nie; sondern nur, daß etwas oft und beständig geschehe. b) Jede Erfahrung ist nothwendig in der Zeit, folglich auch den Gesetzen der Zeit unterworfen; und es muß also in den Erscheinungen eben so eine Succession geben, wie in der Zeit selbst. c) Ist jede Erscheinung den Gesetzen der Zeit unterworfen, so kann nicht empirisch wahrgenommen werden, daß etwas geschehe, wo nicht eine Erscheinung vorhergeht, die diesen Zustand nicht in sich enthält; denn eine Würklichkeit, welche auf eine leere Zeit folgt, oder ein Entstehen, vor dem kein Zustand der Dinge vorhergeht, kann eben so wenig als die leere Zeit selbst, apprehendirt, das heißt, in die Synthesis der Einbildungskraft aufgenommen werden. d) In der Erkenntniß von dem, was geschiehet, werden Vorstellungen nicht blos subjektive im Bewußtseyn verknüpft, sondern es wird auch bestimmt, wie die Objekte selbst verknüpft sind; folglich muß in diesen Fällen die subjektive Folge der Apprehension von der objektiven Folge der Erscheinungen abgeleitet werden; oder in diesen müssen die Gründe enthalten seyn, warum jene so und nicht anders, als sie da ist, bestimmt ist. Dasjenige nun im Objekte, was das Erkenntnißvermögen zur Verknüpfung nothwendig bestimmt, ist der objektive Grund der Verknüpfung oder die Regel. Wenn aber die Objekte Erscheinungen sind, so kann eine solche Regel nur durch Vernunft entdeckt werden, und muß

daher

daher ihrer einzigen möglichen Art zu verknüpfen gemäß seyn. Nun ist die einzige mögliche Art der Verknüpfung unserer Vernunft, die Verknüpfung der Gründe und Folgen, der Ursachen und Würkungen. Wenn also Erscheinungen von unserm Verstande verknüpft werden sollen, so muß es nach den Gesetzen der Verknüpfung der Ursachen und Würkungen geschehen, und ohne dieses Gesetz ist keine objektive Verknüpfung der Erscheinungen, das ist, keine Erfahrung möglich. Nun sind aber Erscheinungen blos Gegenstände der Erfahrung; also müssen sie auch den Gesetzen derselben unterworfen seyn. — Bey genauerm Nachdenken über diese Deduktion und Bestimmung der Begriffe der Kaussalität wird man leicht finden, daß selbige blos die Realgründe, nicht aber die Idealgründe, deren Grundsätze blos die Form des menschlichen Erkennens, keinesweges aber den Inhalt angehen, und nach dem Kantischen System als Bedingungen des Denkens überhaupt sowohl aus dem Begriffe des Verstandes selbst, als auch aus dem Princip des Widerspruchs, dem obersten Kriterio aller Wahrheit folgen, betreffen. Es soll ferner durch diese Deduktion vorzüglich gezeigt werden, warum die Folge in der Ordnung der Wahrnehmungen nicht von der Willkühr des wahrnehmenden Subjektes, wie bey der succeßiven Wahrnehmung eines Objektes, das schon ganz vorhanden ist, oder wie bey Einbildungen und Erdichtungen, abhängig

ist;

ist; und warum wir Wahrnehmungen den Zeitverhältnissen nach von einander unterscheiden. Endlich soll auch der Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache, wie Kant selbst anzeigt, (20) ob er gleich in dem einzigen Felde seines möglichen Gebrauchs, nehmlich der Erfahrung, ganz wohl und apodiktisch erwiesen werden kann, kein direkt synthetischer Satz aus Begriffen (ein Dogma), sondern ein zu erweisender Grundsatz (d. i. ein Satz a priori, der die Möglichkeit anderer Urtheile bestimmt, und selbst von keinem höhern abgeleitet ist) und zwar deswegen seyn, weil er die besondere Eigenschaft hat, daß er seinen Beweisgrund, nehmlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bey dieser immer vorausgesetzt werden muß. — So wenig nun aber auch der Tiefsinn des Königsbergischen Weltweisen in demjenigen Theile seines Systems der die Sätze der Kaussalität erklärt und ihren Gebrauch bestimmt, verkannt werden kann; so scheinen doch einige nicht unbedeutende Schwierigkeiten in demselben vorzukommen; und den Gegnern dieses Systems wird es daher nie schwer fallen, durch mehrere nicht ganz unstatthafte Bemerkungen zu beweisen, es sey die Kantische Deduktion und Bestimmung der Kaussalitätsgesetze noch lange nicht genug befriedigend und über alle Einwendungen erhaben. Denn

a) streitet es durchaus mit der Beobachtung über das menschliche Erkennen, daß unser Verstand bey jeder gegebenen Erfahrung vermöge seiner

Natur

Natur sich eine Ursache derselben denken müsse, und wir stellen uns oft eine ganze Reihe von Veränderungen vor, ohne bey einer einzigen nach einer von ihr selbst verschiedenen Ursache zu fragen. Daher ist es denn auch irrig, wenn im Kantischen System gesagt wird: Erfahrung setze den Satz: Alles, was ist, hat eine Ursache, und dieser Satz setze wieder die Erfahrung voraus, wie etwan die Form und die Materie einander voraussetzen. Wollte man aber hierwider erinnern, daß der Verstand bey jeder Reihe von Erfahrungen die Ursachen derselben zum wenigsten dunkel mit denke, und nur erst durch ein besonderes Interesse bewogen, die Vorstellung der Ursachen zum deutlichen Bewußtseyn erhebe; so würde hierbey alles auf die Möglichkeit dunkeler Vorstellungen im Gemüthe ankommen, und ein Gegner der Kantischen Philosophie könnte immer noch einwenden, daß nach der Erfahrung eine Reihe von Veränderungen, so lange man nicht an die bedingte Natur derselben denke, ohne die Ursachen derselben sich vorzustellen, erkennbar sey. Wenn b) der Satz des zureichenden Grundes ein von der reinen Vernunft nach Verstandesbegriffen errichteter, blos auf mögliche Erfahrung sich beziehender, synthetischer Grundsatz ist; so ist nicht völlig einzusehen, wie und warum er gerade in Rücksicht auf mögliche Erfahrung apodiktisch gewiß seyn soll, und warum er nicht vielmehr eben so zufällig sey, als die Erfahrung, worauf er sich bezieht? Auch

kann man wieder fragen: Warum er als ein synthetischer Grundsatz a priori nicht unmittelbar jedem Menschen als unstreitig gewiß einleuchtet, sondern erst eines Beweisgrundes, nehmlich der zufälligen Erfahrung, bedürfe? Kants Deduktion von den Grundsätzen der Kaussalität giebt also von dem, was in diesem Grundsatze selbst befindlich ist, nicht hinlänglichen Grund an. Wenn c) der Satz des zureichenden Grundes nichts mehr sagen soll, als: Alles, was geschieht und anhebt zu seyn, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel (d. h. beständig und nothwendig) folgt, und wenn der Gebrauch dieses Satzes theils nur auf Erfahrungen einzuschränken ist, theils nur regulativ, nicht aber konstitutiv seyn soll, so können wir niemals wissen, ob es Dinge an sich, und etwas den Erscheinungen außer uns zum Grunde liegendes und von denselben verschiedenes, wie doch Kant überall behauptet, würklich gebe; sondern alles scheint nur zu scheinen. Daß nehmlich die Erscheinungen, die in uns vorhanden sind, einen von der bloßen Vorstellung verschiedenen Gegenstand ankündigen, kann nicht aus dem Begriff der Erscheinung, weil der Gegenstand derselben von ihr selbst verschieden seyn soll und muß, sondern blos aus dem Princip des zureichenden Grundes, und zwar insofern sein Gebrauch konstitutiv und über die Erfahrung ausdehnbar ist, erwiesen werden. d) Indem Kant den Satz des zureichenden Grundes

für

für ein subjektives Gesetz unsers Verstandes erklärt, durch welches Erfahrungen allererst möglich werden, so entreißt er seinem eigenen System alle Stützen, und es ist nicht abzusehen, wie man in den Kreis desselben hineinkommen will, oder welches der Grundstein, auf den es erbauet ist, seyn soll. Wenn nehmlich in diesem Systeme von gewissen Würkungen, vom Daseyn gewisser nothwendiger Begriffe und Anschauungen, auf einen Grund derselben in der Natur des menschlichen Gemüthes oder von den Vorstellungen überhaupt auf ein Vermögen derselben im Menschen geschlossen wird, und dieser Schluß nicht eine Täuschung seyn soll, womit wir uns selbst hintergehen, so setzt dieß den Gebrauch des Satzes vom zureichenden Grunde außer dem Felde der Erfahrung als statthaft, und dessen Wahrheit nicht blos in subjektiver, sondern auch in objektiver Bedeutung voraus. Wenn ferner im Kantischen System die Quelle des Principiums vom zureichenden Grunde aufgesucht und im reinen Verstande gefunden wird, so setzt wieder diese Aufsuchung und ihre Aechtheit die Realität des Principiums und seines konstitutiven Gebrauchs schon voraus, und kann ohne dieselbe nicht Statt haben. Und überhaupt zeigt nach **Kants** Erklärung das Princip des zureichenden Grundes nur an, wie etwas von uns gedacht werden müsse, nie aber, wie es würklich sey. Und hiermit ergiebt sich denn auch e) daß das Kantische System sich fälschlich

einer gänzlichen Widerlegung der Humischen Zweifel über die Realität der Kaussalverbindungen rühmt, und daß vielmehr Hume, wenn er die Herausgabe der Critik der reinen Vernunft noch erlebt hätte, sich gefreuet haben würde, das Wesentliche seiner Behauptungen von dem Königsbergischen Weltweisen weit scharfsinniger bewiesen zu sehen, als er vielleicht je selbst zu thun im Stande gewesen wäre. Humens Zweifel betreffen nehmlich die Anwendbarkeit der Begriffe der Kaussalverbindung auf Dinge an sich und außer den menschlichen Vorstellungen; und wenn ihm eingeräumt wird, die Nothwendigkeit, welche die Ursache und Würkung mit einander verknüpft, sey nur etwas im menschlichen Gemüthe, nicht aber außer demselben in den Dingen an sich befindliches, so hat er alles gewonnen, was er gewinnen wollte, und es kann ihm übrigens gleichgültig seyn, ob man diese Nothwendigkeit aus der Gewohnheit und aus Ideenassociationen, oder aus reiner Vernunft ableitet; ob man behauptet, der menschliche Verstand schreibe die Gesetze der Kaussalverbindung der Natur vor, um Erscheinungen, als solche, lesen zu können, oder ob man sagt: Die menschliche Vernunft trage das der Phantasie Eigenthümliche auf die Dinge, so mehr als Vorstellungen sind, über. (21)

So wichtig nun aber auch immer die Bemühungen sind, welche die Philosophen Deutschlands angewendet haben, um den Ursprung und

die

die Realität der Begriffe und Grundsätze der Kaussalverbindung zu bestimmen, so ergiebt sich doch beym genauern Nachdenken, daß die Untersuchung noch bey weitem nicht völlig beendiget, und keinesweges jede Anfoderung befriediget sey, welche ein bescheidener Skepticismus noch zu machen berechtigt ist, sobald von derselben vorgegeben wird, sie sey völlig ins Reine gebracht. Man kann daher mit ziemlicher Gewißheit voraussehen, daß die noch vorhandenen Schwierigkeiten in der Lehre von der Kaussalverbindung vielleicht noch zu mancher Revolution im Felde der Metaphysik Anlaß geben werden. Nimmt man nehmlich in Ansehung der Begriffe und Grundsätze der Kaussalverbindung einen Ursprung a priori an, und behauptet man, sie seyen mit der menschlichen Vernunft selbst gegeben; so ist es nicht völlig einleuchtend, warum wir so sehr oft uns vorstellen und erkennen, daß etwas da oder geschehen sey, ohne dabey, um es zu erkennen, eine Ursache, von der es abhängt, voraussetzen zu müssen. Leitet man aber dieselben aus der Erfahrung ab, so ist nicht recht begreiflich, theils wie daraus, daß gewisse Begebenheiten oft oder auch beständig auf einander folgen, in dem Gemüthe die Idee der Abhängigkeit der einen von der andern, die nicht mit der Erfahrung gegeben ist, sondern der Reflexion eigentlich zugehört, habe entstehen können, theils woher die Sätze der Kaussalverbindung ihre Allgemeingültigkeit, die mit der Erfahrung so

oft zu ſtreiten ſcheint, mögen erhalten haben, oder wie dieſe Allgemeingültigkeit irgend könne gerechtfertigt werden. Dieſe Schwierigkeiten würden auch dann nicht völlig gehoben ſeyn, wenn man einen gemiſchten Urſprung jener Begriffe und Grundſätze annehmen wollte. Soll ferner das Princip der Kauſſalität nur überhaupt anzeigen, daß (B) auf etwas anderes (A) folgt, ſo wird hierdurch den Foderungen der Vernunft nicht Genüge geleiſtet, welche nicht bloß wiſſen will, warum B auf A folgt, ſondern warum B gerade ſo und nicht anders beſchaffen ſeyn könne, als es iſt. Soll nun aber zu dem Begriff des Gegründeten auch die Abhängigkeit aller ſeiner Determinationen von dem Grunde gehören, ſo wird man im ganzen Felde der Erfahrung keinen einzigen Fall ausfindig machen können, in welchem durch die Urſache der Erfolg ſo nothwendig determinirt wäre, daß ſich das Andersſeyn nicht weiter gedenken ließe, und die Vernunft muß alſo auf den Verdacht kommen, daß, ſo richtig auch das Princip der zureichenden Urſachen vielleicht an ſich ſey, die Erfahrung mit demſelben doch nirgends vollkommen harmonire. Man mag endlich, um andere Schwierigkeiten nicht zu erwähnen, die Anwendung der Grundſätze der Kauſſalverbindung blos auf die Erſcheinungen einſchränken, oder auf alles, es ſey Erſcheinung oder Ding an ſich, ausdehnen; man mag ſie, um ihre Gewißheit zu retten, aus reiner Vernunft oder aus Erfahrung ableiten; man

mag ihre Realität beweisen oder gänzlich bezweifeln, so wird hierbey allezeit die objektive Wahrheit der Grundsätze der Kaussalverbindung schon vorausgesetzt, und ohne diese Voraussetzung sind alle Behauptungen über ihren Ursprung und über ihre Realität ganz und gar sinnleer. Die menschliche Vernunft befindet sich also, sobald sie auf ihren eigenen Gang aufmerksam genug ist, in Ansehung des Gebrauchs dieser Grundsätze in der größten Verlegenheit; denn es ist für sie ein unstreitiges Bedürfniß, die Quelle, die Anwendbarkeit und die Realität der Grundsätze der Kaussalverbindung zu untersuchen; und doch kann sie diese Untersuchung niemals anheben und beendigen, ohne dasjenige als an sich wahr und gewiß vorauszusetzen, was sie als noch ungewiß einer eigenen Prüfung unterwirft. So bedeutend aber auch diese Schwierigkeiten in der Lehre von der Kaussalverbindung seyn mögen, so berechtigen sie doch die menschliche Vernunft noch bey weitem nicht, die Anwendung der Grundsätze dieser Verbindung aufzugeben, und dem mit aller Vernunft streitenden Zufalle eine ganz und gar unbegreifliche Herrschaft über dasjenige, was wir von der Welt wissen, einzuräumen. Freylich vermag es die menschliche Vernunft nicht zu zeigen, ob und inwiefern die Grundsätze der Kaussalität, die zunächst nur Regeln und Grundsätze ihrer Erkenntniß sind, einen absoluten allgemeinen und für alle denkende Wesen geltenden Werth haben; aber wenn sie diesen

Grundsätzen gemäß über alles, was ein Gegenstand ihres Wissens ist, urtheilt; so verfährt sie ihrer Natur gerade am angemessensten, oder am vernünftigsten; und welche Skepsis wagte es, der menschlichen Vernunft darüber einen Vorwurf zu machen, daß sie auf eine vernünftige Art verfährt?

(1) Das Wort Form hatte bey den Aristotelikern, wie schon mehrmals ist bemerkt worden, v. *Hollmanni* Metaphys. §. 287-291. so vielerley Bedeutungen, daß es unmöglich fällt, dieselben alle in eine gemeinschaftliche Erklärung zusammen zu fassen. Die scharfsinnigsten Erläuterungen über die mancherley Bedeutungen dieses Wortes giebt Lambert in den Zusätzen zum XIX. Hauptstück der Architectonik, S. 233. ff.

(2) Am genauesten hat dies Aristoteles bemerkt, v. Rhetor. L. I. c. X. Physic. L. II. c. IV.

(3) V. *Sextus Empir.* Pyrrhon. Hypotyp. c. XVII.

(4) V. idem l. c. L. III. c. III.

(5) V. *Sext. Empir.* adu. Mathem. L. IX. f. 207.

(6) V. idem l. c. f. 196-203.

(7) V. *Sextus* l. c. *Cicero* de Finibus bonor. et malor. L. I. c. 6. de Fato, c. 11. — Man bediente sich auch bey den Alten zweyer sonderbarer Dilemme, um die Realität der Ursachen zu beweisen; v. *Sextus Empir.* adu. Matthem. L. IX. f. 204-206. *Pyrrhon. Hypot.* L. III. c. III. f. 19.

(8) Man s. den Versuch über den menschlichen Verst. L. II. ch. XXVI. §. 1. 2. Auch Home leitet die Ueberzeugung von der Realität der Ursachen und von der Wahrheit des Satzes:

Daß

Daß nichts ohne Ursache sey, nicht aus der Vernunft, sondern blos aus den sinnlichen Empfindungen ab, und hält es daher für sehr gedenkbar, daß etwas ohne Ursache entstehe, m. s. dessen Versuche über die ersten Gründe der Sittlichkeit, Th. II. S. 33. d. Ueb.

(9) V. Nouv. Ess. L. IV. ch. XVII. p. 443.

(10) V. Essais de Theodicée, P. I. §. 44. und *Leibnitii* Oper. omn. Tom. II. P. I. p. 169. 170.

(11) Die merkwürdigsten Versuche dieser Art sehe man in Clarke's Abhandlung von dem Daseyn und den Eigenschaften Gottes, S. 11. d. Uebers. in Wolfens d. Metaphysik, I. Th. §. 30. 31. und in der Ontologia, §. 67. (Im 75. §. dieser Ontologie tritt Wolf der Behauptung Leibnitzens bey, daß der Satz vom zureichenden Grunde als ein dem menschlichen Verstande natürliches Gesetz des Denkens ohne allen Beweis gültig sey; und man hätte ihm also wegen jener mißlungenen Demonstration nicht so viele Vorwürfe, m. s. Crusius Abhandlung vom zureichenden Grunde, §. X-XV. d. Leipzig, 1744. machen sollen) in Lamberts Neuem Organon, I. Th. S. 568-576. und in Sellens Grundsätzen der reinen Philosophie, S. 120. Alle diese Demonstrationen aber lassen sich schon dadurch hinlänglich widerlegen, daß wir uns etwas als werdend und entstehend vorstellen können, ohne dabey den Begriff von einer Ursache durchaus nöthig zu haben; und daß der Satz des Grundes als ein synthetischer Satz ohnmöglich aus dem Satz des Widerspruchs abgeleitet werden kann. Es ist übrigens merkwürdig, daß die Stoiker durch die nehmliche Verwechselung der Idealgründe mit den Realgründen den Satz vom zurei-

chenden Grunde nicht aus dem Princip des Widerspruchs ableiteten, sondern, gerade umgekehrt, dieses auf jenen stützten. Sie schlossen nehmlich, daß, wenn die Abwesenheit des Widerspruchs den Grund des Möglichen ausmache, der Satz vom Widerspruche den Satz vom zureichenden Grunde voraussetze, und daß also jener mit diesem stehe und falle, v. *Cicero* de Fato, c. X.

(12) M. s. was hierüber schon im I. Bande, §. XXXVI. vorzüglich unter n. 5 und 6. bemerkt worden ist.

(13) S. Hume's vermischte Schriften, II. Th. Vers. VII.

(14) Es kann nichts unbedeutender gedacht werden, als was Oswald, Beattie und Reid in ihren bekannten Schriften wider Humens Skepticismus dessen Angriffen auf die Realität der Kaussalverbindung entgegengesetzt haben. In einer andern Schrift, nehmlich in s. Essays on the intellectual powers of man, p. 616. sq. erklärt Reid den Satz: Alles hat eine Ursache, deswegen für eine unumstößliche und objektive Grundwahrheit, weil er von allen Menschen anerkannt und befolgt wird. Auch Priestley's Widerlegung der Humischen Zweifel, m. s. dessen Briefe an einen philosophischen Zweifler, S. 244. d. Uebers. ist ohne alle Einsicht in den wahren Streitpunkt abgefaßt, und verdienet daher keine Aufmerksamkeit, so sehr er sich auch das Ansehen des Siegers über seinen Gegner zu geben weiß.

(15) M. s. Tetens Versuche über die m. Natur, I. Th. S. 312-327. S. 494-512. Feder über Raum und Caussalität, S. 146-151.

und

und Flatts fragmentarische Beyträge zur Bestimmung des Grundsatzes der Caussalität.

(16) S. Jacobi über Idealismus und Realismus, S. 93. ff. womit man dasjenige zu vergleichen hat, was Feder in der philosoph. Bibliothek, Band I. S. 133. wider diese Deduktion der Begriffe von Ursache und Würkung erinnert.

(17) Man s. die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik in der Vorrede, S. 13.

(18) Ibid. S. 111. 113.

(19) S. die Critik der r. Vernunft, S. 232. ff.

(20) Ibid. S. 765.

(21) Wenn der Begriff der Ursache, welcher die Nothwendigkeit eines Erfolgs unter einer vorausgesetzten Ursache aussagt, nur auf einer uns eingepflanzten subjektiven Nothwendigkeit gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruht; so kann man nie sagen, die Würkung ist mit der Ursache im Objekte verbunden; sondern nur, ich bin so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann. Dieß ist aber, was der Skeptiker am meisten wünscht, wie auch Kant, s. Critik der reinen Vernunft, S. 168. in einer andern Rücksicht sehr scharfsinnig bemerkt. Alsdann ist nehmlich alle unsere Einsicht nichts als lauter Schein. — Auch verdient hierbey dasjenige noch nachgesehen zu werden, was Ulrich in den Instit. Log. et Metaphys. p. 322. und Feder über Raum und Caussalität, S. 119. ff. wider Kants Erklärung der Grundsätze der Caussalität eingewendet haben. — Man hat in der Kantischen Theorie von der Caussalität noch

eine

eine andere Schwierigkeit angetroffen, welche sich auch über das ganze System erstreckt, und deren Wesentliches sich auf die Frage reduciren läßt: Ob es überall nothwendig sey, daß die Vernunft- und die Verstandesgesetze sich auf sinnliche Objekte beziehen, und ob nicht Erscheinungen an sich ganz andern Gesetzen unterworfen seyn können, als Verstandesgesetzen? denn die Zeit macht nur die Möglichkeit dieser Beziehung begreiflich, ohne ihre Gewißheit zu beweisen. So scharfsinnig nun auch dasjenige ist, was Kant in der Critik der reinen Vernunft, S. 163. und Jakob in den kritischen Anfangsgründen zu einer allgemeinen Metaphysik, S. 135. zur Beantwortung dieser Schwierigkeiten beybringen, so sind sie doch dadurch bey weitem noch nicht gänzlich gehoben; vorzüglich aber bleibt immer noch die Frage unbeantwortet, woher die Erscheinungen selbst kommen, welche der Verstand seinen Gesetzen unterwirft, oder welches der materiale und reale Grund ihres Daseyns im menschlichen Gemüthe sey? und diese Frage, die der Natur der Sache nach dem Verstand noch eher beantwortet werden muß, als gezeigt werden kann, daß Erscheinungen, d. i. Beziehungen der Dinge auf uns, durch den Verstand verknüpft werden sollen, (denn es könnte gar wohl seyn, daß dasjenige, was wir Erscheinungen nennen, überhaupt ein leeres Spiel der Gedanken wäre, von dem wir die Gesetze des Verstandes fälschlich unterscheiden) ist nach der Kantischen Theorie über die Grundsätze der Kaussalität gar keiner Beantwortung fähig, und scheint nach derselben überhaupt gar keinen Sinn zu haben.

§. VIII.

§. VIII.

Kraft. – Einwürkung.

Soll ein Etwas der Realgrund von einer Würkung seyn, so muß es eine Kraft (vis, virrus) besitzen. Man hat ehedem in der Metaphysik von der Natur der Kräfte sehr viel zu sagen gewußt, welches durch dasjenige, was bisher über unsere Kenntniß der Substanz und der Ursache schon angemerkt worden ist, leicht berichtiget werden kann.

Kraft, insofern dieselbe von der Ursache verschieden seyn soll, zeigt allemal den Realgrund gewisser Veränderungen an: Sie gehört also nicht nothwendig zu den Veränderungen selbst, zu welchen auch die Ursachen gerechnet werden müssen, sondern sie ist etwas außer den Veränderungen. Ist aber die Kraft etwas außer den Veränderungen und Erscheinungen, so ist sie ein uns völlig unbekanntes Etwas, dessen Vorhandenseyn wir anzunehmen uns gedrungen fühlen, weil wir sonst das Daseyn der Veränderungen gar nicht begreifen können; so ist die Kraft nichts anders als die Substanz selbst, insofern diese den Grund der Würklichkeit ihrer Accidenzien enthält; (1) und so muß da, wo Kraft seyn soll, auch Substanz seyn, und jede Substanz muß eine Kraft haben. Die Quelle des Begriffs der Kraft aber kann keine andere seyn, als die Quelle des Begriffs von dem Grunde.

Man

Man unterscheidet mehrere Arten der Kräfte, nehmlich Grundkräfte und abgeleitete, thätige und unthätige, wirkende und leidende Kräfte. — Wegen der Mannichfaltigkeit der Würkungen und Veränderungen, so wir an vielen Dingen gewahrnehmen, schreiben wir denselben auch gemeiniglich mehrere Kräfte zu. Da nun aber diese Würkungen oft sehr vieles mit einander gemein haben, und es sich auch leicht erkennen läßt, daß theils die mancherley Beschaffenheiten der Dinge, in denen durch eine Kraft etwas gewürkt wird; theils die anderweitigen Umstände, unter welchen eine Kraft sich thätig zeigt, sehr viel zum Unterschiede der Würkungen und Erfolge beytragen; so ist daraus die Eintheilung in Grundkräfte (vires primitiuae) und in abgeleitete oder hypothetische Kräfte (vires deriuatae) entstanden. Jene sind die ursprünglichen innern Bestimmungen zur Würksamkeit, die einer Kraft außer ihrer Verbindung mit andern Dingen zukommen. Diese aber sind solche Bestimmungen der Würksamkeit einer Kraft, die nur unter gewissen Verhältnissen da seyn können. Die Grundkräfte muß man wieder in absolute und relative eintheilen. Jene sind der Grund aller Veränderungen an einem Dinge, insofern er unabhängig von unserer Erkenntniß ist. Diese aber machen dasjenige in einer Substanz aus, was wir uns nicht als die Folge anderer uns bekannter Kräfte vorstellen dürfen. Von jenen wissen wir eben

so

so wenig zu sagen, als von dem, was die Kraft an sich ist. Diese aber aufzusuchen ist von großer Wichtigkeit und ein vorzügliches Mittel, Einheit und Vollständigkeit in unserer Erfahrungskenntniß zu erlangen. (2) Uebrigens benennen wir die relativen Grundkräfte und die abgeleiteten nach den Würkungen, die wir ihnen zuschreiben, und nach deren Analogie; und dieß kann an sich nicht getadelt werden; (3) denn wie sollten wir sie sonst bezeichnen? Aber man glaube ja nicht, daß durch Aufzählung solcher verschiedenen Kräfte an einem Dinge die Würkungen und Veränderungen desselben begreiflicher gemacht seyen; denn man hat in allen solchen Fällen weiter nichts gethan, als die durch unsere Erkenntnißart modificirten Würkungen unter den allgemeinen Titel Kraft gebracht. — Sollen thätige Kräfte solche seyn, durch welche gewisse Veränderungen würklich werden, unthätige und todte aber solche, die wegen des Mangels gewisser Umstände oder wegen vorhandener Hindernisse gewisse Veränderungen nicht zur Würklichkeit bringen können, wie dieß bey den abgeleiteten Kräften sehr oft der Fall ist; so ist dieser Unterschied allerdings richtig. Versteht man aber unter unthätigen Kräften unwürksame Vermögen, und rechnet man diese Möglichkeiten zu den würklichen Kräften der Dinge, (4) so ist dieser Unterschied nicht zuläßig. Denn eine Möglichkeit ist überhaupt nie etwas an einem würklichen Dinge, sondern nur etwas in einem erken-

erkennenden Wesen. Auch ist es weder begreiflich, wie eine Kraft vom Würken zum Nichtwürken übergehen könne; noch läßt sich endlich auch bey dem, was nichts würken, das heißt, nichts seyn soll, irgend etwas denken. Daher haben manche (5) diesen Umstand sogleich in die Definition einer Kraft aufgenommen, und gesagt: Jede Kraft sey ein Bestreben würksam zu seyn. Hieraus würde auch folgen, daß jede Kraft beständig thätig sey. — Der letzte Unterschied der Kräfte (der thätigen und leidenden) gründet sich auf jene Erfahrungen, nach welchen manche Substanzen selbst die Ursachen gewisser Bestimmungen sind, andere aber gewisse Bestimmungen annehmen. Von jenen sagt man, sie wirken oder sie handeln; von diesen aber, sie leiden. Die Möglichkeit zu wirken heißt ein **Vermögen**. Die Möglichkeit zu leiden aber eine **Empfänglichkeit**, eine **Receptivität**. Ob und inwiefern der Unterschied zwischen würkenden und leidenden Kräften in der absoluten Kraft gegründet sey, läßt sich gar nicht ausmachen; und eben so wenig läßt sich bestimmen, welches das Wesentliche der leidenden Kraft ausmache. (6) Ein Wesen inzwischen, das blos Paßion seyn soll, ist für uns kein gedenkbarer Gegenstand. (7)

Jedes Ding, das den Grund der Bestimmungen in einem andern Dinge enthält, steht mit demselben in **Verbindung**, oder im Zusammenhange (nexus). Kommt diese Ver-

bindung nur in den Vorstellungen vor, so nennt man sie eine **ideale**; kommt sie den Dingen auch außer den Vorstellungen zu, so ist es eine **reale** Verbindung (commercium). Dinge, die in realer Verbindung stehen, **würken auf einander**, oder haben auf einander **Einfluß**. Dieser Einfluß ist **einseitig**, wenn nur das eine in dem andern Bestimmungen hervorbringt; oder er ist **wechselseitig**, wenn beyde in einander fließen. Die Einwürkung der leidenden Substanz in die würkende heißt **Zurückwürkung**. Jedes Würken erfodert reelle Verbindung, und jede reelle Verbindung setzt ein Zugleichseyn des Verbundenen voraus. Dinge, inwiefern sie nicht in einander würken, existiren **isolirt**. — Die wichtige Frage: Ob den Dingen an sich reelle Verbindung zukomme, ist schlechterdings unbeantwortlich. Zwar entscheidet der schlichte Menschenverstand, indem er sich blos an die Erscheinungen hält, über den reellen Zusammenhang der Dinge, diesen Erscheinungen gemäß, bejahend. Die Spekulation aber kann gar nicht darüber entscheiden. Denn theils weiß sie, daß immer nur Vorstellungen, nie aber die Dinge an sich erkennbar sind; theils läßt sich nicht einsehen, wie eine Substanz auf die andere reell würksam seyn soll, indem sich dabey nichts denken läßt, daß entweder Accidenzien aus der einen Substanz in die andere übergehen sollen, oder daß selbst die eine Substanz mit dem Wesen der andern vereinigt werden soll. (8)

(1) V. *Leibnitii* Op. omn. Tom. II. P. I. p. 19. 20. Hißmanns Versuch über das Fundament der Kräfte, im Magazin für die Philosophie, 6. Band, S. 55. Rehberg über das Verhältniß der Metaphysik zur Rel. S. 90. Feder über den Begriff von Substanz im II. Bande der phil. Bibliothek, S. 33.

(2) Ueber das Verfahren, um Grundkräfte dieser Art aufsuchen und kennen zu lernen, s. m. Crusius Metaphysik, §. 70-78.

(3) S. Feder über Raum und Caussalität, S. 185.

(4) Man s. Crusius Metaphysik, §. 79. welche Stelle mir doch ganz unverständlich ist.

(5) V. *Leibnitii* principia philos. Op. l. c. §. 11. *Wolfii* Ontologia, §. 722-730. (Wolf bemerkt jedoch, daß diese Definition nur auf endliche Kräfte passe) und Mendelsohn im Anhange zum Phädon, S. 197. Daß sich übrigens aus der Erfahrung die beständige Würksamkeit der Kräfte nicht beweisen lasse, bedarf wohl keiner Erläuterung.

(6) Nachgelesen zu werden verdient jedoch Hißmann am angeführten Orte, S. 93.

(7) Hierauf bezieht sich dasjenige, was Leibnitz in den principiis philosophiae, §. 51. Op. Tom. II. P. I. p. 26. sagt: Creatura dicitur agere extra se, quatenus habet perfectionem, et pati ab alia, quatenus est imperfecta. — Beyläufig hierbey über die Frage: Ob eine Substanz mehr als eine absolute Grundkraft haben könne oder nicht, worüber schon im I. Bande, §. XI. einige Erläuterungen gegeben worden sind, und welche sich aus dem-

demjenigen leicht beantworten läßt, was in diesem §. über die Beschaffenheit unserer Vorstellung von der Kraft gesagt worden ist.

(8) V. *Leibnitius* l. c. §. 7. Es ist jedoch hiermit nicht erwiesen, daß den Dingen an sich ein reeller Einfluß auf einander ganz und gar nicht zukommen könne – Kants Zweifel wider die den Dingen an sich zukommende Wechselwürkung gründen sich hauptsächlich auf seine Theorie von der Zeit, als einer subjektiven Form der Erscheinungen, die den Dingen an sich außer der Erscheinung gar nichts angeht; und die Kategorie Wechselwürkung ist nur die Bedingung der Möglichkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung; weil nur unter der Voraussetzung einer Wechselwürkung das Zugleichseyn der Substanzen im Raume in der Erfahrung erkannt werden kann, denn wäre in einer Mannichfaltigkeit von Substanzen als Erscheinungen jede derselben völlig isolirt, so würde theils das Zugleichseyn derselben kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung seyn, theils würden die Erscheinungen keine bestimmte Ordnung in der Zeit erhalten. Der Grundsatz des Zugleichseyns nach dem Gesetze der Wechselwürkung ist aber nach seinem System folgender: Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwürkung. S. die Critik der reinen Vernunft, S. 256-262. und Rehberg, l. c. S. 98. Ueber die verschiedenen Arten der Verbindung unter den Dingen ist Lamberts Architectonik, II. Band, XV. Hauptstück, und Ulrich in den Institut. Log. et Metaphys. p. 370. nachzusehen.

§. IX.

Quantität. – Qualität.

Wir schreiben den Dingen, insofern sie einerley Größe haben, **Gleichheit**, und insofern sie einerley Beschaffenheiten haben, **Aehnlichkeit** zu. Alles aber, was ist, hat eine Beschaffenheit und eine Größe.

Einem Dinge kann nie eine **Größe** oder **Quantität** zukommen, als insofern in demselben etwas mehrmal gesetzt wird, und die **Größe** ist demnach dasjenige in einem Dinge, wodurch bestimmt wird, wie vielmal Etwas in ihm gesetzt wird. Ein Gegenstand, insofern er eine Größe hat, heißt selbst **Größe** (Quantum). Wenn Größen (quanta) durch die Größe bestimmt werden, so heißt diese **Einheit**. Werden mehrere Einheiten in einem Gegenstande noch unbestimmt gedacht, so heißt die Größe **Vielheit**. Werden viele Größen als zu einer Einheit verbunden gedacht, so nennt man sie ein **Ganzes, eine Totalität.** (1) Die Einheiten heißen, insofern sie zu einem Ganzen gehören, **Theile.** Die Begriffe von den Theilen und von dem Ganzen sind relative Begriffe, die nur in einem denkenden Wesen da seyn können. Es ist an sich deutlich, daß durch die Verbindung der Theile zu einem Ganzen in dem Ganzen keine neue absolute Kraft entstehen könne, die von den Kräften der einzelnen Theile verschieden wäre; wohl aber können die Kräfte der Theile,

wenn

wenn sie etwas gemeinschaftlich bewürken, ganz andere Erscheinungen geben, als wie sie einzeln genommen darbieten würden. Ein Ganzes, welches dem Theile eines andern Ganzen gleich ist, ist **kleiner** als dieses andere. Ein Ganzes, dessen Theil einem andern Ganzen gleich ist, ist **größer** als dieses andere Ganze. Der **absolut kleinste Theil** ist ein solcher, außer dem kein kleinerer gedacht werden kann; und das **absolut größte Ganze** ist ein solches, außer dem kein größeres gedacht werden kann. — Alle Größen sind entweder **extensive** oder **intensive Größen.** Eine extensive Größe ist die Mehrheit außer einander befindlicher Theile zu einem Ganzen verbunden. Diese Mehrheit heißt, wenn sie nicht unter sich unterschieden wird, **kontinuirliche, stätige Größe** oder **Ausdehnung,** (quantitas continua); wenn sie aber unter sich unterschieden wird, so heißt sie **Zahl** oder **Aggregat** (quantitas discreta). Die Theile einer stätigen Größe sind allezeit so genau verbunden, daß es nicht möglich ist, Theile eines fremdartigen Dinges zwischen denselben zu denken, ohne daß sie aufhörten stätig zu seyn; daher nennt man sie auch **ununterbrochene** Theile. Diskrete Größen entstehen durch die Wiederholung einer immer aufhörenden Verbindung der Theile, und also in der Folge der Zeit. Man nennt sie auch **protensive Größen.** Die allgemeine Wissenschaft der Mehrheit heißt **Mathematik;** sie begreift die allgemeine Wis-

senschaft der Zahlen (reine Mathematik) und die allgemeine Wissenschaft der stätigen Größen (reine Geometrie) in sich. Es läßt sich im Allgemeinen kein Unterschied der Mehrheit, als der Unterschied der stätigen und diskreten Mehrheit, weiter denken, und also kann auch die reine Mathematik nicht andere oder mehrere Theile haben, als die reine Arithmetik und die reine Geometrie. Intensive Größe (ein Grad) wird einfachen Substanzen, Eigenschaften und Accidenzien zugeschrieben, und der Begriff davon scheint theils von der Vergleichung der verschiedenen Gefühle und Aeußerungen des innern und äußern Sinnes, theils von der Vielheit und Verschiedenheit der Würkungen an solchen kontinuirlichen und diskreten Größen, deren Theile von uns nicht deutlich unterschieden werden, abstrahirt worden zu seyn. Man verstehet aber unter der intensiven Größe eine Größe der Beschaffenheit oder eine Mehrheit, die als Einheit gedacht wird, und durch welche die bey einer Kraft mögliche Verschiedenheit bestimmt wird. (2) Intension und Grad sind demnach nicht innere Merkmale eines Dinges und einer Kraft, sondern relative Begriffe, die eine Vergleichung voraussetzen; auch ist die intensive Größe von der extensiven eines und desselben Dinges nicht an sich verschieden, und der oft vorhandene Schein ihrer Verschiedenheit rührt davon her, daß wir in dem Zusammengesetzten die Mehrheit außereinander befindlicher Kräfte nicht bemerken.

Ferner

Ferner kann durch die Verbindung mehrerer kleinen Grade zu einem Ganzen nie ein Grad entstehen, der größer wäre, als die ganze Summe der kleinen Grade einzeln genommen ist. Der Schein endlich von den abwechselnden höhern und niedern Graden der Thätigkeiten einer und derselben Kraft, von ihrer Anspannung und Erschlaffung, rührt her theils davon, daß eine Kraft ihre Thätigkeiten bald auf ein Objekt allein einschränkt, bald auf mehrere ausbreitet; theils davon, daß die Gegenstände, so eine Kraft zur Thätigkeit reitzen, immer abwechseln und sehr verschieden sind. (3) — **Eine Größe messen oder bestimmen** heißt eine beliebige Größe als eine Einheit annehmen, und durch die wiederholte Verbindung derselben eine Zahl aufsuchen, welche soviel Einheiten als die gegebene Größe enthält. Die angenommene Einheit, mit der gemessen wird, heißt der **Maasstab**. Alles Messen setzt Vergleichung voraus, und geschieht in der Zeit. Eine Größe, die nicht gemessen werden kann, ist **unermeßlich**. Daß ein Ding überhaupt eine Größe (magnitudo) hat, gehört zu den Beschaffenheiten desselben, welche von der Größe eben desselben unterschieden werden muß. — **Eine Größe theilen** heißt das Mannichfaltige, so in ihr vorhanden ist, unterscheiden. Was sich theilen läßt, ist **theilbar**. Was theilbar ist, heißt **zusammengesetzt**, was aber nicht theilbar ist, heißt **einfach**. Eine einfache Substanz heißt eine

Monade. Sowohl die Einfachheit als auch die Zusammensetzung ist entweder eine **ideale** und **metaphysische**, wenn sie ihren Grund blos in den Vorstellungen, oder eine **reale** und **physische**, wenn sie ihren Grund in der Sache selbst und außerhalb den Vorstellungen hat. Die durch die Theilung des physisch Zusammengesetzten entstehenden Theile heißen **integralische Theile**, wenn sie einerley Beschaffenheiten haben; **physikalische Theile** aber werden sie genannt, wenn der eine Theil eine andere Beschaffenheit hat, als der andere. So wenig wie sich von der Beschaffenheit der Vorstellungen auf die Beschaffenheit der Sachen schließen läßt, eben so wenig kann man von der idealen Einfachheit und Zusammensetzung auf eine reale, den Dingen an sich zukommende, schließen. — Die Grundsätze in Ansehung der Quantität der Dinge sind folgende: Jede Größe ist sich selbst gleich. Alle Theile zusammengenommen sind dem Ganzen, und das Ganze ist allen Theilen zusammengenommen gleich. Jeder Gegenstand muß eine Größe haben, und was ohne alle Größe ist, kann nicht von uns erkannt werden, oder ist ein Nichts. (4) Die Größe macht die Schranken der Beschaffenheiten aus.

Die Beschaffenheit (Qualität) macht überhaupt das Gemeinschaftliche aller der Dinge aus, die wir als Etwas erkennen, und zeigt ein noch unbestimmtes Seyn an. Inwiefern die Qualität den Inhalt eines Dinges bestimmt, inso-

insofern heißt sie die **Realität** desselben. Der Mangel der Realität heißt **Negation.** Die mit der Realität verbundene Negation heißt **Schranke** oder **Limitation.** Die bestimmten Schranken eines Dinges heißen dessen **Grenzen.** Ein Ding, in welchem Realität mit Negationen verbunden Statt findet, heißt ein **eingeschränktes Ding.** Ein Ding ohne alle Negation ist ein **uneingeschränktes Ding,** eine **reine Realität.** Eine Realität ist die **allergrößte,** wenn keine größere gedenkbar ist; und eine Realität ist die **allerkleinste,** wenn keine kleinere gedenkbar ist. Ein Ding, das alle allergrößten Realitäten besäße, wäre das **allerrealste Ding,** und müßte gänzlich uneingeschränkt seyn. Alles Reale, so **wir erkennen,** ist Etwas sich auf unsere Erkenntnißart beziehendes. Von diesem ist das Reale an sich zu unterscheiden, von dem eben dasjenige gilt, was von der Substanz und der Kraft an sich gesagt worden ist. Das Reale aber, welches von uns erkannt wird, braucht, um erkannt zu werden, nicht mit etwas anderm ihm Aehnlichen oder Unähnlichen verglichen zu werden, und insofern behauptet man mit Recht: Die Qualität sey etwas, so ohne ein anderes anzunehmen verstanden werden kann. (5) — So richtig auch der Unterschied ist, den wir zwischen der Qualität und Quantität eines Dinges machen, so kommt doch in der Würklichkeit oder Erfahrung weder eine Größe ohne Beschaffenheit,

noch eine Beschaffenheit ohne Größe vor. Jede von uns erkannte Qualität hat daher eine intensive Größe, oder einen Grad. — Was keine Realität hat, ist für uns nicht erkennbar oder ein Nichts. Daher muß auch jeder Theil einer Realität wieder eine Realität seyn, und einen Grad haben, wenn er von uns erkannt werden soll. — **Eine Realität nimmt zu** oder wächst, wenn sie sich von der Negation entfernt. **Eine Realität nimmt ab**, wenn sie sich der Negation nähert. Das Bemerken des Zu- und Abnehmens einer Realität geschieht in der Zeit, und erfodert eine Vergleichung ihrer Größe in verschiedenen Zeittheilen. Die Unterschiede, welche zwischen einer Realität und ihrer Negation Statt finden, heißen **Zwischengrade**, und diese Zwischengrade sind der Zahl nach unbestimmbar, weil keine Realität so klein ist, daß nicht noch eine kleinere gedacht werden könnte.

So richtig und einleuchtend nun auch dasjenige seyn mag, was bisher über die Qualität und Quantität der Dinge und über die höchsten Grundsätze dieser Begriffe gesagt worden ist, wenn man es blos für Erklärungen gewisser Begriffe und für eine Angabe gewisser allgemeiner Formeln nimmt, deren wir uns in der Absicht bedienen, um sowohl einen wichtigen Unterschied in unserer Erkenntniß zu bezeichnen, als auch die Regeln, nach welchen wir bey der Erkenntniß der Dinge uns richten müssen, zur Deutlichkeit des Bewußtseyns zu erheben; so

unge-

ungewiß und den größten Zweifeln ausgesetzt scheint doch alles zu seyn, wenn man genau bestimmen will: Wie der menschliche Verstand zum Besitz der Begriffe von der Qualität und Quantität gekommen sey? Wie weit sich ihr Gebrauch und der Gebrauch ihrer Grundsätze erstrecke, und ob dieser nur auf sinnliche Erfahrung sich beziehe, oder über alle Erfahrung hinaus auf Dinge an sich gehe? Denn bey der Beantwortung dieser Fragen kommen eben dieselben Schwierigkeiten wieder vor, welche in den Untersuchungen über den Ursprung und die Beziehung der Begriffe des Raumes, der Zeit, der Substanz und der Kaussalverbindung vorhanden sind, und es wird daher auch in den Schulen der Weltweisen über den Ursprung und die Anwendung jener Begriffe und ihrer Grundsätze gemeiniglich eben so entschieden, als wie über den Ursprung und über die Anwendung dieser. (6) Aus demjenigen, was in Ansehung der Natur des menschlichen Wissens bisher dargethan worden ist, wird es begreiflich seyn, daß freylich nie gezeigt werden kann, in wie weit die Begriffe und Grundsätze der Qualität und Quantität die Dinge an sich angehen: Aber soviel ist doch auch einleuchtend, daß, wenn unser ganzes Wissen nicht einen leeren Schein ausmacht, die Beschaffenheit unserer Einsichten von der Quantität und Qualität ihren Grund in den Dingen an sich haben müsse. (7)

(1) Es

(1) Es kann hierbey die Frage untersucht werden: Ob die Vorstellung eines Ganzen nothwendig confuse Vorstellungen des Einzeln, woraus das Ganze besteht, voraussetze? V. *Vlrich* in Institut. Log. et Metaphys. p. 290 und 378.

(2) Anders erklärt Kant den Unterschied der extensiven und intensiven Größe; jene ist nach ihm diejenige, wo die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht; diese aber diejenige, welche nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation vorgestellt werden kann; M. s. die Critik der reinen Vernunft, S. 203 und 210. Viele und verschiedene Erklärungen der Größe überhaupt hat Hollmann gesammelt, v. Institut. philos. primae, §. CLXIII und CLXIV.

(3) Ueber die Entstehung und Beschaffenheit unserer Vorstellungen von der Intension sind Ulrich, v. l. c. p. 366. sqq. und Platner, s. philos. Aphorismen, I. Th. §. 942-958. nachzusehen.

(4) Es läßt sich nicht nur überhaupt bey jeder Vorstellung und bey jedem Gefühle ein Anfang, eine Dauer und ein Ende bemerken, sondern es läßt sich auch überhaupt in unserm Gemüthe nichts finden, woran nicht noch mancherley unterschieden werden könnte.

(5) V. *Wolfii* Ontologia, §. 452. 453. – Platner behauptet in den philos. Aphorismen, I. Th. §. 938-940. gerade das Gegentheil, und meynt, daß keine Idee von Beschaffenheit möglich sey, wo noch keine Ideen in dem Gedächtnisse vorhanden sind. Ist dieß blos von der genauern Erkenntniß der Beschaffenheiten zu verstehen, wie der 959. §. anzuzeigen scheint,

so

so ist es allerdings richtig. Aber im Allgemeinen kann nicht gesagt werden, daß ohne Vergleichung gar keine Vorstellung von Beschaffenheit Statt finde; denn was z. B. das neugebohrne Kind zum erstenmale empfindet, muß doch ein Etwas seyn, und eine Beschaffenheit haben.

(6) Will man die verschiedenen Behauptungen über den Ursprung, die Realität und die Anwendbarkeit der Begriffe von der Quantität und Qualität mit einander vergleichen, so s. m. *Leibnitii* Opera omn. T. II. P. I. p. 344. 345. *Wolfii* Ontol. P. I. Sect. III. Cap. IV.-V. Crusius Metaphysik, Kap. X. Lamberts Architectonik, Kap. 8. und 22. Kants Critik der r. Vernunft, p. 202-218. und Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 463. ff.

(7) Hierbey beyläufig über die Frage: Ob die Verhältnisse der Dinge zu den Realitäten oder zu den Negationen gehören?

§. X.

Einheit - Wahrheit - Ordnung - Vollkommenheit.

Jedem Dinge wird **Einheit, Wahrheit, Ordnung** und **Vollkommenheit** zugeschrieben.

Einheit, insofern selbige jedem Dinge zukommen soll, bedeutet die Verbindung des Mannichfaltigen, so zu einem Dinge gehört, in ein einziges Ganze. — Wahrheit enthält jedes Ding, insofern unter seinen Eigenschaften kein

Wider-

Widerspruch seyn darf, und insofern es als Ding völlig gedenkbar seyn muß. (1) — Die Ordnung, die in einem jeden Dinge seyn soll, zeigt die Uebereinstimmung seiner Merkmale zu einer Einheit an, und ist mit der metaphysischen Einheit einerley. (2) — Die Vollkommenheit endlich, die jedem Dinge, als einem Dinge, zukommen soll, bestehet in der Summe von positiven Realitäten, welche es besitzt. (3)

So richtig nun es aber auch ist, daß jedes Ding, als Ding, Einheit, Wahrheit, Ordnung und Vollkommenheit besitzen müsse, so sind doch diese Prädikate nicht sowohl transcendentale Prädikate der Dinge, sondern überhaupt nur Bedingungen ihrer Gedenkbarkeit; denn es ist nur dann erst möglich, daß wir von einem Dinge eine Vorstellung haben, wenn es Einheit, Wahrheit, Ordnung und Vollkommenheit in den eben angegebenen Bedeutungen besitzt. (4)

(1) Nichts ist schwärmerischer, als die Lehren der Realisten über die allen Dingen zukommende Wahrheit. Hat man Lust, sich mit denselben bekannt zu machen, so braucht man nur Cramers Fortsetzung von Bossuets Einleitung in die Geschichte der Welt, V. Theil, II. Band, S. 345. nachzusehen.

(2) Von der metaphysischen Bedeutung des Wortes Ordnung ist diejenige zu unterscheiden, welche dasselbe in der Sprache des gemeinen Lebens hat, und welche sich auf die Verbindung der Erscheinungen bezieht, im Wesentlichen aber mit jener übereinstimmt. Das Allgemeinste, was nehmlich jeder Art

der

der Ordnung zum Grunde liegt, ist Beziehung des Mannichfaltigen auf einander. Ordnung ist daher nicht ein blos innerliches den Dingen an und für sich zukommendes Prädikat, sondern etwas, so sich zunächst auf irgend ein erkennendes und das Mannichfaltige zu einer Einheit verbindendes Wesen bezieht. Die Beziehung auf einander nun, die dem Mannichfaltigen zugeschrieben wird, ist ganz verschiedener Art, und hat mancherley Gründe. Einen Grund der Beziehung der Erscheinungen auf einander enthalten nehmlich zuvörderst die Gesetze der Ideenassociation. Daher schreiben wir auch dem uns bekannten und gewöhnlichen Wechsel der Erscheinungen eine Ordnung zu; und daher kann dasjenige, was uns anfänglich ganz regellos vorkam, nach und nach eine Ordnung erhalten zu haben scheinen, ohngeachtet sich weder in dem Wechsel der Erscheinungen noch in unserer Erkenntniß von der Beziehung der Theile, so zu dieser Erscheinung gehören, die geringste Veränderung zugetragen hat. Diese Art der Ordnung findet auch bey demjenigen Mannichfaltigen Statt, was blos der Zufall verbunden zu haben scheint. M. s. Searchs Licht der Natur, I. Theil, I. Band, Kap. X. S. 374-391. Wir legen ferner dem Wechsel der Erscheinung Ordnung bey, wenn wir einen allgemeinen Grund oder eine Regel ihres Neben- und Nacheinanderseyns entdecken. Dieser allgemeine Grund befördert die Uebersicht der ganzen Reihe der Erscheinungen, und schaft Einheit in der Mannichfaltigkeit. Es ist aber dieser allgemeine Grund jederzeit die Uebereinstimmung des Mannichfaltigen zu irgend einem Etwas. Diese Art der Ordnung setzt a) um erkannt zu werden, ein Wesen voraus,

voraus, welches vermögend ist, verschiedene Vorstellungen so mit einander zu verbinden, daß daraus ein Ganzes, oder irgend eine Einheit entsteht. Diese Art der Ordnung ist b) jederzeit ein Resultat des Nachdenkens und der Vergleichung. Wer daher c) den allgemeinen Grund oder den Zweck nicht kennt, um dessentwillen das Mannichfaltige so und nicht anders gestellt worden ist, der kann auch von der Ordnung keine Vorstellung haben, noch weniger aber über die Güte derselben urtheilen. Daher scheint dasjenige oft Unordnung zu seyn, was die größte Harmonie enthält. M. s. Hemsterhuis vermischte philosoph. Schriften, II. Th. S. 95. ff. d) Diese Art der Ordnung setzt irgend eine Beschaffenheit in dem Mannichfaltigen voraus, welche macht, daß es zu einem Etwas gemeinschaftlich übereinstimmen kann. e) Je mehrere Eigenschaften ein Ding besitzt, zu desto mehreren Ordnungen und Verbindungen ist es geschickt; und jemehr Beschaffenheiten wir von den Dingen kennen, desto mannichfaltigere Ordnungen können wir in ihnen finden. f) Es ist nicht schlechterdings nothwendig, daß die Stellung des Mannichfaltigen, in welchem wir eine Ordnung dieser Art gewahrnehmen, von einem verständigen Urheber herrühre. Aber es ist der höchste Grad der Wahrscheinlichkeit vorhanden, und es ist den wesentlichsten Bedürfnissen der menschlichen Vernunft angemessen, daß sie annimmt, vernünftige Zwecke setzen vernünftige Ursache voraus. Man s. Lamberts Architectonik, I. Band, XI. Kap. §. 314-337. und Reimarus Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der Religion, II. Abhandlung, §. 7-12. IV. Abhandl. §. 9. 10. wo man auch

davon

davon einen Beweis finden wird, daß das Ungefähr niemals etwas, so Ordnung enthält, hervorbringen könne. Dieser Beweis würde ein noch größeres Gewicht haben, wenn Ordnung blos ein inneres Prädikat der Dinge ausmachte. – Worauf die Eintheilungen der Ordnung in die einfache und zusammengesetzte, in die nothwendige und willkührliche sich gründen, ist leicht einzusehen.

(3) Auch in Ansehung des Wortes Vollkommenheit hat man die mehreren Bedeutungen, die dasselbe in der Sprache des gemeinen Lebens führt, mit der metaphysischen Bedeutung desselben nicht zu verwechseln. Zuvörderst schreiben wir alle demjenigen Vollkommenheit zu, was irgend eine positive Eigenschaft besitzt, wodurch es etwas zu bewürken im Stande ist. In diesem Sinne des Wortes genommen ist die Vollkommenheit mit der Realität eines Dinges einerley; und jedes Ding, das Etwas seyn und eine Vorstellung geben soll, muß Vollkommenheit besitzen. Man s. Crusius Metaphysik, §. 180-181. Wir vergleichen ferner, wenn wir über Vollkommenheit urtheilen wollen, ein Ding mit seiner Absicht, oder mit der Summe alles desjenigen, was durch dasselbe würklich werden kann und soll. Diese Art der Vollkommenheit, die man auch Tauglichkeit oder relative Vollkommenheit nennt, um sie von jener, der absoluten, zu unterscheiden, setzt Einsicht von der Bestimmung eines Dinges

voraus, und wer diese Einsicht nicht hat, kann auch über die Vollkommenheit dieser Art nicht urtheilen. Ist dasjenige, dem sie zugeschrieben wird, etwas Zusammengesetztes, so ist dabey Uebereinstimmung des Mannichfaltigen zur Bewürkung des Erfolgs erforderlich; daher hat man auch die Vollkommenheit durch die Uebereinstimmung des Mannichfaltigen erklärt, v. *Wolfii* Ontologia, §. 503. sq. und Mendelsohns philos. Schriften, I. Th. S. 178. Da endlich die leblose Natur nicht um ihrer selbst, sondern um der lebendigen Geschöpfe willen, da zu seyn scheint, und da der Mensch sich gemeiniglich für den höchsten Zweck der sichtbaren Schöpfung hält, so hat man den Begriff der Vollkommenheit auch dahin eingeschränkt, daß er blos dasjenige anzeigt, was sich entweder auf das Wohlseyn und auf die Glückseligkeit der lebendigen Geschöpfe überhaupt oder des Menschen insbesondere bezieht. Man s. Platners philos. Aphorismen, I. Th. §. 1036-1044. Die Vollkommenheit eines Wesens, die sich blos auf das Wohlseyn anderer Wesen bezieht, heißt äußere Vollkommenheit. Wird sie aber von dem Wesen selbst empfunden, das selbige besitzt, so nennt man sie innere, immanente Vollkommenheit. Ein Wesen, das alle Vollkommenheiten im höchstmöglichen Grade besitzt, heißt die höchste Vollkommenheit, das höchste Gut. So verschieden die Bedeutungen des Wortes Vollkommenheit sind, eben so verschiedene Bedeutungen hat

auch

auch das Wort Unvollkommenheit. Die Eintheilung der Vollkommenheit und Unvollkommenheit in die wesentliche und zufällige, bezieht sich auf die Beschaffenheit des vorausgesetzten Begriffs, den man von dem Umfange des Endzwecks eines Dinges hat.

(4) Sehr lehrreich ist dasjenige, was Kant in der Critik der r. Vernunft, S. 113. über die Einheit, Wahrheit, Ordnung und Vollkommenheit, als transcendentale Prädikate der Dinge genommen, sagt.

§. XI.

Endlichkeit – Unendlichkeit.

Alles, was ist, ist entweder endlich oder unendlich.

Das Prädikat **endlich** legen wir in der Sprache des gemeinen Lebens alle demjenigen bey, was sich leicht umfassen und übersehen läßt. Der Grund nun, warum wir etwas zu umfassen und zu übersehen im Stande sind, liegt in der Gewahrnehmung gewisser Schranken. Man kann daher sagen: Endlich sey alles dasjenige, was eine bestimmte Zahl von Realitäten hat, oder dessen Mannichfaltiges so beschaffen ist, daß die Erkenntniß desselben in einer bestimmten Zeit erschöpft werden kann.

Unendlich heißt zuvörderst alles dasjenige, was nicht übersehen oder umfaßt werden kann. Der Grund hiervon liegt darinn, daß wir keine Schranken, kein Aufhören der Realitäten bemerken. (1) Besonders giebt es gewisse Größen, wobey uns nichts zwingt, sie als vollendet anzusehen, und wobey wir von Null soweit fortgehen können, daß wir niemals aufzuhören brauchen: Man nennt sie daher unendliche Größen. Unendlich in diesem Sinne ist also alles dasjenige, was unerschöpflich vermehrbar ist, oder dessen Mannichfaltiges so beschaffen ist, daß die Erkenntniß desselben in irgend einer bestimmten Zeit unmöglich ist. (2) Man nennt es auch das **Unbestimmliche**, das **Unermeßliche** (indefinitum).

Es braucht wohl nicht erst bemerkt zu werden, daß das Unendliche dieser Art sich auf die Natur des menschlichen Erkennens bezieht, und daß daraus, weil **wir** eine Größe, so lange wir wollen, vermehren können, noch nicht folgt, daß sie auch an sich ohne Ende vermehrbar sey. Man ist daher in der Metaphysik darauf bedacht gewesen, eine Erklärung des **Absolutunendlichen** ausfindig zu machen, die Merkmale enthielte,

so

so etwas auf die menschliche Erkenntnißart unbezogenes wären, und die den Schranken der Dinge entgegengesetzte Realität ausdrückten. Allein nicht zu gedenken, daß alle Versuche, die man in dieser Art gemacht hat, sehr schlecht ausgefallen sind, (3) so läßt sich auch leicht aus dem Umfange und der Natur unserer Erkenntniß begreifen, warum der menschliche Verstand nie Merkmale wird ausfindig machen können, die sowohl dem Unendlichen an sich, wenn es dergleichen giebt, zukämen, als die auch, wenn sie mehr als Negationen seyn sollen, nichts enthielten, so dem Endlichen beygelegt werden könnte. (4) Der menschliche Verstand fühlt jedoch in sich ein wesentliches Bedürfniß, über alles Endliche hinauszugehen, und außer demselben ein Wesen anzunehmen, so von allem, was er als endlich erkennt, der Größe und der Kraft nach durchaus verschieden ist. Die natürliche Theologie stellt über dieses Bedürfniß des menschlichen Verstandes genauere Prüfungen an.

(1) M. s. Lockens Versuch über den m. Verstand, L. II. ch. 17.

(2) Man nennt dieß auch das mathematisch Unendliche, über dessen Beschaffenheit und

über dessen Unterschied von dem, was metaphysisch unendlich seyn soll, *Leibnitii* Opera omn. Tom. II. P. I. p. 220 und 267. *Wolfii* Ontol. P. II. Sect. II. Cap. III. *Hollmanni* philos. prima, Part. II. §. CCXXVIII. sq. Lamberts Architectonik im II. B. Kap. XXXIII. *Kaestneri* Dissert. mathem. et physicae, Diss. V. p. 35. Achards Betrachtungen über das mathematisch Unendliche, im I. B. des Hißmannischen Magazins für die Philosophie, S. 195. und die Exposition Elementaire des principes des Calculs superieurs par M. l'Huilier, p. 121. sq. nachzulesen sind. Es ist aber dieses mathematisch Unendliche nicht sowohl eine in der Quantität befindliche und würkliche Beschaffenheit; sondern vielmehr eine unsern Vorstellungen von gewissen Quantitäten anklebende Eigenschaft, nach der sie, wenn man bey denselben von allen würklichen Bestimmungen abstrahirt, so groß und so klein sie auch gedacht werden, doch noch immer einer Vermehrung oder Verminderung fähig sind.

(3) Wenn Wolf z. B. sagt, v. Ontol. §. 838. Ens infinitum sey dasjenige, in quo sunt omnia simul quae eidem actu inesse possunt, so paßt diese Definition auf jedes Individuum und auf jede bestimmte mathematische Figur. Eben so fehlerhaft ist es auch, wenn gesagt wird: Das realiter Unendliche sey dasjenige, so nie größer werden könne; denn diese Definition paßt sowohl auf alles, was

man

man in der Mathematik ein Maximum nennt, als auch auf das unmodificirte Seyn, und auf das Nichts.

(4) Es soll hiermit nicht gesagt werden, daß der Begriff des Unendlichen eine bloße Chimäre sey; denn es ist nicht nur die Unterscheidung des Endlichen und metaphysisch Unendlichen ganz richtig; sondern da auch das Prädikat unendlich nicht sowohl auf die Qualität, als vielmehr auf die Quantität desjenigen geht, dem es beygelegt wird, so bleibt jene immer noch übrig, und giebt nicht nur etwas zu denken, sondern wird auch, wenn wir sie als würklich denken, als etwas gedacht, das, so wie alles Würkliche, seine Bestimmungen hat, wenn es auch ganz gewiß ist, daß wir von dieser metaphysisch unendlichen Quantität positive ganz und gar nichts wissen und sagen können. Daß dieß nun aber würklich der Fall sey, ergiebt sich aus dem Ursprunge unsers Begriffs vom Unendlichen, der daraus entstanden ist, daß wir die den uns bekannten Realitäten zukommenden Negationen, und dasjenige, was eine unmittelbare Folge dieser Negationen ist, bey dem Subjekte, welchem Unendlichkeit zukommen soll, durch eine andere Negation wieder aufheben, und diese letztere mit dem Ausdrucke Unendlichkeit bezeichnen. Es ist daher auch in Rücksicht auf die Lehre von Gott so wenig etwas ketzerisches darinn, wenn manche Philosophen mit der

in dieser Untersuchung nöthigen Behutsamkeit, und aus richtiger Einsicht in die Beschaffenheit der menschlichen Erkenntniß, gestanden haben, das metaphysisch Unendliche sey, wenn der menschliche Verstand sich eine Vorstellung davon machen wolle, nichts anders und nichts mehr, als das mathematisch Unendliche oder unbestimmbare Große, v. *Cartesii* Princip. Phil. P. I. §. XXVI. und P. II. §. XXI. *Hobbesii* Elem. philos. de Ciue, Cap. XV. §. XIV. (wobey Mosheims Anmerkung zu *Cudworthi* S. I. Tom. II. p. 760. nachzusehen ist) Locke's Versuch über den m. Verstand, L. II. ch. 17. §. 15-20. und Platners phil. Aphorismen, I. Th. §. 1211-1212. daß es vielmehr durch dieses Geständniß allein möglich ist, einer Menge von Einwürfen gegen die Kenntniß der Menschen von einem höchsten Wesen gehörig zu begegnen.

Zwey-

Zweyter Theil.

Natürliche Theologie.

§. XII.

Idee des allervollkommensten Wesens.

Die menschliche Vernunft mag über den Werth ihrer Kenntnisse urtheilen wie sie will; sie mag entweder dafür halten, daß ihre Vorstellungen die Dinge an sich völlig erschöpfen; oder sie mag davon überzeugt seyn, daß alles, was sie von dem Würklichen weiß, nur Erscheinung sey; oder sie mag endlich alles, was sie erkennt, für etwas blos Subjektives halten; so fühlt sie sich doch wegen der Zufälligkeit alles dessen, was zur Erfahrung gehört, immer gedrungen, ein Etwas außer aller Erfahrung aufzusuchen und anzunehmen, von welchem jenes abhängt, und welches Selbst nicht mehr bedingt und abhängig ist.

Die Ueberzeugung von der Abhängigkeit des durch die Erfahrung Erkannten von einem besondern Etwas außer der Erfahrung und die Verehrung dieses Etwas heißt **Religion**. Diejenigen Sätze, aus welchen jene Ueberzeugung

und Verehrung entsteht, heißen **Religionswahrheiten.** Sind dieselben aus bloßer Vernunft geschöpft, so heißen sie **natürliche Religionswahrheiten;** rühren sie aus der unmittelbaren Einwürkung des höchsten Wesens auf einzelne Menschen her, so nennt man sie **geoffenbarte Religionswahrheiten.** Diese sind übernatürlich, und der Beweis ihrer Aechtheit muß aus der Geschichte genommen werden. Der wissenschaftliche Vortrag der Religionswahrheiten wird **Theologie** (Philosophie über die Religion) genannt. — Die menschliche Vernunft hat auf verschiedene Art versucht, sich zur Kenntniß des höchsten Wesens empor zu schwingen; man theilt daher den wissenschaftlichen Vortrag der natürlichen Religionswahrheiten in die **Onto-Theologie,** so auch transcendentale Theologie genannt wird, in die **Cosmo-Theologie, Moral-Theologie** und **Physiko-Theologie** ein.

Der erhabene Gegenstand, zu dessen Erkenntniß die Theologie führt, heißt **Gott.** Mit diesem Worte bezeichnet die menschliche Vernunft den Inbegriff aller Realitäten, welche sie kennt, und erhebt dieß Ideal der Vollkommenheiten zu einem substanziellen Wesen oder zu einem Individuum. Da nun die Vorstellungen von dem, was eine Vollkommenheit seyn soll, sich ganz nach dem Umfange der im Menschen vorhandenen Einsichten und Beobachtungen über das Reale und Würkliche richten,

ten, und da der Umfang dieser Einsichten und Beobachtungen in allen Menschen seine individuellen Bestimmungen hat, so läßt sich begreifen, warum sowohl das Ideal von Vollkommenheit unter dem Gott gedacht wird, in jedem Menschen seine besondern Züge und Bestandtheile haben müsse, als warum auch nichts so geringfügig in den Gegenständen der menschlichen Erfahrung angetroffen werden kann, das nicht der rohe und noch ungebildete Mensch darzu angewendet hätte, um sein Ideal der Vollkommenheit auszuschmücken. (1) Die aufgeklärte Vernunft hat sich jedoch fast immer dafür erklärt, daß dieses höchste Ideal der Vollkommenheit als etwas gedacht werden müsse, so unbedingt sey, und die Möglichkeit alles sonst noch Vorhandenen ausmache; so weiter kein anderes Wesen über sich habe; so einfach sey, und nicht aus abgeleiteten Wesen bestehe, oder seiner Möglichkeit nach von seinen Theilen abhängig sey; so etwas von der Welt, dem Inbegriff alles Endlichen, verschiedenes ausmache, und doch die Ursache derselben sey; so allmächtig, allwissend, gütig, heilig, ewig und unveränderlich sey.

Es liegt jedoch der aufgeklärten Vernunft nicht blos daran zu wissen, welches überhaupt die Bestandtheile seyen, aus denen das Ideal der höchsten Vollkommenheit zusammengesetzt werden müsse; sondern sie verlangt hauptsächlich, darüber belehrt zu werden, ob dieses Ideal

der

der Vollkommenheit blos ihr eigenes Geschöpf sey, das vielleicht nur darzu dient, um in die Erfahrungen eine systematische Einheit zu bringen, damit sie als Erfahrungen erkannt werden können, oder ob es mehr als eine Idee sey, und ob etwas als Objekt existire, so dieser Idee entspricht, und also da seyn würde, wenn auch überall keine menschliche Vernunft da wäre, und ihre eigene Natur treibt sie darzu an, unaufhörlich dem Selbstständigen und Unbedingten nachzuforschen, ohne dessen realen Daseyn ihre eigene Beschaffenheit und Existenz und die Existenz und Beschaffenheit alles sonst noch außer ihr vorhandenen für sie das dunkelste und unauflösbarste Räthsel ist. Die Untersuchungen, welche in der natürlichen Theologie angestellt werden, sind demnach nicht nur die erhabenste Beschäftigung für den menschlichen Geist, welche ihm seine eigenen Einschränkungen gewissermaßen in denjenigen Augenblicken, in welchen er sich damit abgiebt, vergessen macht, sondern auch das dringendste Bedürfniß, das vom gebildeten Menschen in allen Augenblicken seines Daseyns, wo er über sich selbst nachdenkt, so lebhaft empfunden wird, daß sogleich aller frohe Genuß des Lebens für ihn aufhört, sobald es nicht befriediget werden kann, und sobald in ihm Ungewißheit darüber entstehet, ob das vollkommenste Wesen in das Reich des Möglichen, oder in das Reich des Würklichen gehöre. Da wir auch gemeiniglich von Jugend auf daran

gewöhnt

gewöhnt sind, die Sittenlehre in die engste Verbindung mit der Religion zu bringen, (ob dieß mit Recht geschehe, mag hier noch unausgemacht bleiben) so müssen die Angriffe, welche zu allen Zeiten auf die Richtigkeit der Gründe für das Daseyn Gottes gemacht worden sind, uns doppelt fürchterlich vorkommen, und uns nicht allein alle Beruhigung in Ansehung unsers Schicksals rauben, sondern auch alle Sittlichkeit gänzlich zu zerstören scheinen. Jede Bemühung also, die angewendet wird, um die Ueberzeugung von dem Daseyn der Gottheit zu befestigen, ist achtungswürdig, und ein Verdienst um das höchste Interesse der ganzen Menschheit. Allein die Wichtigkeit der Sache erfodert es zugleich auch, alle Bemühungen, die man von jeher angewendet hat, um das Daseyn Gottes zu beweisen, der strengsten Prüfung zu unterwerfen, und nicht allein die Aechtheit dieser Beweise zu erforschen, sondern auch den Grad von Gewißheit genau zu bestimmen, den sie im menschlichen Gemüthe erzeugen können: Jeder Irthum nehmlich und jede zu kühne Anmaßung, deren man sich in der Lehre von der Gottheit schuldig macht, muß nicht nur nothwendig zu einer Menge anderer Irthümer (wie ungeheuer die Anzahl derselben sey, lehrt die Geschichte) führen, die niemals so sehr isolirt bleiben können, daß sie nicht den nachtheiligsten Einfluß auf die Sittlichkeit und auf die Denkungsart des Menschen hätten; sondern es muß auch,

wenn

wenn der menschliche Verstand sich in dieser Lehre mehrmals durch blendende Trugschlüsse hintergangen sieht, der Verdacht erzeugt werden, als sey es überhaupt ganz vergeblich, der Existenz des allervollkommensten Wesens nachforschen zu wollen.

Bevor wir aber eine Prüfung aller Beweise für das objektive Daseyn des allervollkommensten Wesens anstellen können, so muß vorher noch gezeigt werden, daß die Idee dieses Wesens an sich selbst genommen nicht sinnleer sey. Man hat nehmlich mehrmals behauptet, diese Idee sey überall nichts mehr, als eine bloße Chimäre, und wenn man sie realisire, so werde ein Nichts unter die existirenden Dinge gesetzt. Denn da alle rechtgläubigen Vertheidiger des Daseyns der Gottheit selbst gestehen, daß die Natur des höchsten Wesens ganz und gar für uns unbegreiflich und über alle endliche Vollkommenheit, die wir doch allein kennen, so unendlich erhaben sey, daß wir uns gar keine Vorstellung davon machen können; da ferner die Eigenschaften, so man der Gottheit beylegt, lauter Negationen sind, durch welche angezeigt wird, es dürfe von alle dem, was in den endlichen Dingen als Realität erkannt wird, der Gottheit nichts zugeschrieben werden, durch die Verbindung mehrerer Negationen aber niemals eine Affirmation oder Realität entstehen kann; und da man endlich, wenn von der Gottheit behauptet wird, sie besitze ohne Unterschied alle

mög-

möglichen Realitäten im höchsten Grade, nicht bedenkt, daß alle Realitäten unmöglich in einem Subjekte vereinigt da seyn können, und daß das Daseyn der einen das Daseyn der andern vielleicht gänzlich aufhebt, so soll die Vorstellung von der Gottheit als von einem Inbegriff aller Realitäten lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche enthalten, und für die menschliche Vernunft, die widersprechende Dinge niemals denken kann, ein Unding seyn, bey dem sich ganz und gar nichts denken läßt. (2) — Zur Beurtheilung dieser atheistischen Behauptungen mögen folgende Bemerkungen dienen. Es ist allerdings wahr, daß alle Prädikate, welche dem vollkommensten Wesen zugeschrieben werden, etwas von den Dingen, so wir aus der Erfahrung kennen, abstrahirtes sind, und daß sie sich insgesamt auf das ihnen ähnliche oder unähnliche in dem Endlichen beziehen. Eben so gewiß und wahr ist es ferner, daß wir weder von der Gottheit eine ihrer Größe angemessene Vorstellung haben können, noch daß auch in dieser Vorstellung jemals alles dasjenige seyn kann, was in der Sache selbst, die dadurch angezeigt werden soll, vorhanden ist. Allein, ganz falsch ist es, daß unsere Vorstellung von Gott sinnleer sey, und daß wir von Gott überall nichts begreifen könnten. Wir stellen uns nehmlich unter der Gottheit eine Realität, ein Seyn an sich selbst, und so etwas vor, das die Empfindung des Gegenstandes selbst geben würde, wenn sie

möglich

möglich wäre. Ferner bezeichnen wir durch den Ausdruck **Gott** ein Wesen, das von allem Endlichen ganz verschieden ist, und stellen uns das Verhältniß der Gottheit zum Endlichen wie das Verhältniß der Ursache zur Würkung vor; unsere Vorstellung von Gott hat also hinlängliche Klarheit, um sie von den Vorstellungen aller von Gott verschiedenen Dinge zu unterscheiden. Durch die negativen Ausdrücke (logische Negationen) aber, derer man sich oft bedienet, um die Eigenschaften Gottes zu bezeichnen, soll nicht etwan angezeigt werden, daß der Gottheit Realitäten überhaupt nicht zukommen, sondern es soll dadurch nur bemerkt werden, daß die mit den Realitäten der endlichen Dinge verbundenen Negationen oder Schranken der Gottheit nicht beygelegt werden dürfen. Auch wird der Gottheit vieles, so Realität ist, und wodurch der Inhalt ihres Begriffs bestimmt werden kann, zugeschrieben. Wenn aber der Gottheit irgend eine Realität im unendlichen Grade beygelegt wird, so hebt man diese Realität selbst dadurch nicht auf; durch die Aufhebung der Schranken an einer Realität geht nehmlich die Realität selbst nicht verlohren, und Eins zu Eins addirt, zernichtet sich nicht. Endlich kann auch nicht erwiesen werden, daß die Verbindung mehrerer unendlichen Realitäten zu einer Einheit Widerspruch enthalte und undenkbar sey; denn eine Realität widerspricht nicht als Realität der andern, und Widerspruch unter denselben entsteht

erst

erst aus den Einschränkungen der Realitäten. Zwar folgt daraus, daß in unsern Gedanken eine Realität, als Realität, die andere nicht aufhebt, noch ganz und gar nicht, daß beyde auch in irgend einem Objekte würklich vereinigt seyen, oder seyn können; wir wollen aber vorjetzt auch nur bemerken, daß die Idee des vollkommensten Wesens nichts Widersprechendes enthalte, sondern gedenkbar sey; und überhaupt soll dadurch, daß von Gott gesagt wird, er besitze alle Realitäten, ganz und gar nicht behauptet werden, daß alle das Positive, so wir an den endlichen Dingen gewahrnehmen, in ihm würklich vereinigt da sey; denn das Positive an sich bleibt doch unsern Augen immer verborgen, und wir können schlechterdings nicht wissen, in wiefern eine Art desselben mit der andern realiter vereinbar sey, oder nicht; sondern hiermit wird nur angezeigt, daß die Möglichkeit alles dessen, was in den endlichen Dingen Realität ist, und die ganze Summe ihrer Beschaffenheiten in dem höchsten Wesen realiter gegründet sey, (3) im geringsten aber nicht bestimmt, wieviel gerade von diesen Realitäten die Gottheit würklich besitze, oder was und wieviel hingegen sie sonst noch habe, und wovon vielleicht in der menschlichen Vernunft überall keine Vorstellung seyn kann.

(1) Nach der Critik der r. Vernunft, S. 599. ff. ist die Idee des allervollkommensten Wesens, oder des Inbegriffs aller Möglichkeiten ein Urbegriff der reinen Vernunft, (d. i. des

Vermögens zu schließen und unter den Begriffen und Grundsätzen des Verstandes eine Einheit, die blos ideal ist, hervorzubringen) die theils zu allem Bedingten etwas Unbedingtes verlangt, um dadurch sowohl die von ihr gesuchte und zur bessern Uebersicht der Verstandeserkenntnisse nöthige Einheit zu vollenden, als auch die endlichen Dinge vollständig zu bestimmen, welches nur durch eine Vergleichung derselben mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädikate überhaupt geschehen kann, theils durch ein Aufsteigen vom Bedingten zum Unbedingten in sich selbst die Idee eines gewissen All der Bestimmungen (transcendentales Ideal, Prototypon,) findet, demselben ein Substratum zum Grunde legt, und sich dasselbe als ein einzelnes durchgängig bestimmtes Wesen vorstellt. Die durchgängige Bestimmung eines jeden endlichen Dinges beruht demnach auf der Einschränkung dieses All der Realitäten, indem einiges davon dem Dinge beygelegt, das übrige aber davon ausgeschlossen wird, und alle Verneinungen, welches die einzigen Prädikate sind, wodurch sich alles andere vom realsten Wesen unterscheiden läßt, sind bloße Einschränkungen der höchsten Realität, und setzen (so wie alle Figuren nur als verschiedene Einschränkungen des unendlichen Raums möglich sind) die höchste Realität voraus, von der sie dem Inhalt nach blos abgeleitet sind. Alles dieses bedeutet jedoch nicht das objektive Verhältniß eines würklichen Gegenstandes zu andern Dingen, sondern der Idee zu Begriffen, und löst uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit. Weil man aber auch nicht sagen kann, daß ein Urwesen aus viel abgeleite-

leiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben jenes voraussetzt, so muß das Ideal des Urwesens auch als einfach gedacht werden, und daher kann auch die Ableitung aller andern Möglichkeiten von diesem Urwesen genau zu reden nicht als eine Einschränkung seiner höchsten Realitäten, und gleichsam als eine Theilung derselben, angesehen werden, sondern der Möglichkeit aller Dinge wird nur die höchste Realität als ein Grund und nicht als Inbegriff zum Grunde liegen, und die Mannichfaltigkeit der ersteren (aller Dinge) nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner vollständigen Folge beruhen. — So abweichend aber auch diese Deduktion der Idee des vollkommensten Wesens aus reiner Vernunft von den gewöhnlichen Ableitungen aus den Erfahrungen über die Realitäten endlicher Dinge zu seyn scheint, so erhellet doch theils daraus, daß man ohne Erfahrung keine bestimmte Arten von Realität kennt, wie auch in der Critik der r. V. S. 605. bemerkt worden ist, theils daraus, daß die Ableitung aller andern Möglichkeiten von dem Urwesen eigentlich nur eine Ableitung des Gegründeten und Bedingten von dem Grunde und dem Unbedingten ausmachen soll, wie wenig in der Hauptsache die Kantische Deduktion des Ideals des höchsten Wesens von der gewöhnlichen verschieden sey. Die Gesetze der Kausalverbindung führen nehmlich die menschliche Vernunft auf das Unbedingte und auf das Urwesen, und die Erfahrung giebt nur den Stoff zur weitern Bestimmung desselben her. Ueberhaupt läßt sich auch die Nothwendigkeit des Satzes: daß das transcendentale Ideal der durchgängigen Bestimmung alles dessen, was existirt,

zum Grunde liege, mit nichts erweisen, und wäre sie erwiesen, wie könnte alsdann die Vernunft, ohne sich selbst zu verwirren, das Urwesen als einfach und als so etwas ansehen, von dem alle andere Möglichkeiten nicht verschiedene Theile und Einschränkungen, sondern nur Würkungen ausmachen?

(2) M. s. Hume's Gespräche über die natürliche Religion, IV. Abtheilung, S. 78. d. Uebers. Systême de la Nature par Mirabaud, Part. II. Chap. 3.

(3) Vorzüglich verdienen hierbey Kants Demonstration des Daseyns Gottes, S. 34. Mendelsohns philosoph. Schriften, S. 174. Tetens Abhandlungen über die Realität unsers Begriffs von der Gottheit, I. Abtheil. und über den Verstand in der Gottheit gegen Hume, in den Kieler Beyträgen zur Beförderung theologischer und anderer wichtiger Kenntnisse, Th. II. und IV. nachgelesen zu werden.

§. XIII.

Onto-Theologie.

Einer der allermerkwürdigsten Beweise für das objektive Daseyn Gottes ist der Beweis, so aus dem Begriff des allervollkommensten Wesens (e notione entis perfectissimi) geführt worden ist, und welcher vollständig also lautet: Wem alle mögliche Vollkommenheiten zukommen, dem muß auch die Existenz zukommen, denn die Existenz ist eine Vollkommenheit; nun kommen aber dem vollkommensten Wesen, dessen

Gedenk.

Gedenkbarkeit oder Möglichkeit kein Mensch leugnen kann, alle Vollkommenheiten zu, also muß ihm auch die Existenz zukommen. Dieser Schluß soll einen ganz sichern Uebergang aus dem Reiche des Möglichen in das Reich des Würklichen enthalten, und, ohne irgend ein würkliches Daseyn vorauszusetzen, zur Wahrheit: Es ist ein Gott, führen. Auch soll derselbe diese wichtige Wahrheit nicht blos auf eine wahrscheinliche Art begründen, sondern so apodiktisch gewiß darthun, daß sich das Gegentheil seines Resultats ganz und gar nicht einmal weiter gedenken läßt. Denn da zum Inbegriff aller Vollkommenheiten auch absolute Nothwendigkeit gehört, und Abhängigkeit oder Zufälligkeit dem Begriff des vollkommensten Wesens widersprechen würde, von der absoluten Nothwendigkeit aber das Prädikat der Realexistenz nicht ausgeschlossen werden kann, und man gegen seine eigene Vernunft sich auflehnen müßte, wenn man die Idee des allervollkommensten Wesens für eine bloße Modifikation des Gemüthes, die ohne würklich zu seyn nur gedacht würde, halten wollte, so soll dieser Schluß allen fernern Zweifeln am Daseyn Gottes völlig ein Ende machen. (1)

So evident aber auch dieser ontologische Beweis zu seyn scheinen mag, und soviel man auch Scharfsinn angewendet hat, um ihn zu retten, und über alle Einwendungen zu erheben, so ergiebt sich doch nach einer genauern und

unpartheyischen Prüfung desselben, daß diese Einwendungen schlechterdings unbeantwortlich sind. Folgende Bemerkungen werden die Richtigkeit dieses Urtheils bestätigen. a) Darinn, daß man denkt, es sey überall nichts würklich, weder Gott, noch etwas außer ihm, liegt kein Widerspruch; denn es wird dabey nicht etwas gesetzt und zugleich auch aufgehoben. Hieraus folgt aber, daß nicht nur der Beweis des Daseyns Gottes aus dem Begriff des vollkommensten Wesens keine apodiktische Demonstration sey, sondern daß auch überhaupt eine apodiktische Demonstration des Daseyns Gottes niemals gegeben werden könne. b) Gesetzt auch, daß das Daseyn eine Realität sey, und daß wir das vollkommenste und absolutnothwendige Wesen nicht ohne Realexistenz denken können, so ist doch der Schluß von der Beschaffenheit unserer Gedanken und von der Verbindung gewisser Prädikate in unsern Vorstellungen auf die Beschaffenheit der Sache außer unsern Gedanken und auf das nothwendige Zugleichseyn der Prädikate in dem Objekte außer uns und an sich nie ein apodiktischer Beweis, sondern nur höchstens eine wahrscheinliche Vermuthung, die sogar noch blos als solche genommen sehr vielen Einwendungen ausgesetzt ist. (2) Demnach fehlt nicht nur dem Beweise des Daseyns Gottes aus der Idee des vollkommensten Wesens alle apodiktische Evidenz; sondern auch jeder andere sonst noch zu erfindende Beweis vom

Daseyn

Daseyn Gottes kann nie apodiktische Gewißheit erlangen. (3) c) Es ist irrig, wenn man vorgiebt, dieser Beweis sey von aller Erfahrung gänzlich unabhängig, denn er setzt nicht nur die Empfindungen vom Daseyn überhaupt voraus, sondern gründet sich auch auf die Erfahrung vom Daseyn der Idee des vollkommensten Wesens im menschlichen Gemüthe; und leugnet man die Allgemeinheit dieser letzten Erfahrung, so hört auch die Allgemeingültigkeit jenes Beweises für jede menschliche Vernunft auf. (4) d) Löst man den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes in seine Bestandtheile auf, so ergiebt sich ganz deutlich, daß in demselben die ideale Würklichkeit mit der realen verwechselt wird, und daß er vier terminos enthält, folglich sogar der Form nach ganz falsch ist. In demselben soll nehmlich von der Gedenkbarkeit eines Subjekts auf dessen Realexistenz geschlossen werden. Im Obersatze wird also das Wort Existenz in idealer Bedeutung genommen; im Schlußsatze hingegen in realer; denn die Realexistenz des vollkommensten Wesens soll durch den ontologischen Beweis dargethan werden. Wollte man aber sagen: Es zeige sowohl im Obersatze als auch im Schlußsatze das Wort Existenz ein reales Seyn an, so müßte der Obersatz: Wem alle mögliche Vollkommenheiten (in meinen Gedanken) zukommen, dem muß auch die Existenz (außer meinen Gedanken) zukommen, ein Axioma seyn, das keines Beweises bedürfte. Dieß ist

er nicht nur nicht, sondern kann es auch ganz und gar nicht seyn, weil die Realexistenz eines Subjekts etwas von der Gedenkbarkeit desselben ganz verschiedenes ist, welches in dieser nicht durch eine Analyse derselben gefunden werden kann. Wollte man aber über den Begriff der Möglichkeit des vollkommensten Subjekts hinausgehen, um die Realexistenz desselben darzuthun, so müßte dieß nach gewissen Gründen geschehen, und dann würde der ontologische Beweis wieder eines neuen Beweises bedürfen. (1) Schon dieß wird hinreichend seyn, um das Mangelhafte des ontologischen Beweises für das Daseyn Gottes begreiflich zu machen, der wohl nie für richtig würde gehalten worden seyn, wenn man nicht zu sehr daran gewöhnt gewesen wäre, die Beschaffenheit der menschlichen Vorstellungen mit der Beschaffenheit der Dinge an sich zu verwechseln, und wenn nicht der Wunsch, in der für den menschlichen Verstand allerwichtigsten Untersuchung den höchsten Grad der Gewißheit zu erlangen, die Meynung, dasjenige, was man zu finden wünschte, würklich gefunden zu haben, unterhalten hätte.

(1) Der Erfinder dieses berühmten Beweises ist Anselm, der ihn zuerst in seinem Proslogion, cap. II-V. folgendermaßen vortrug. Jeder Mensch ist überzeugt, Gott sey etwas, worüber sich nichts größeres denken läßt; Dasjenige nun, worüber sich nichts größeres gedenken läßt, (das Beste, das Vollkommenste) kann nicht blos in den Gedanken oder

im

im Verstande da seyn, sondern es hat eine solche wahre Würklichkeit, daß man sich auch nicht einmal vorstellen kann, es sey nicht. Gott ist aber das Größte und Beste, also läßt sich auch nicht einmal denken, daß Gott nicht sey. Vielleicht ist es manchem angenehm, wenn wir die eigenen Worte des Anselm anführen. Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum: sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. *Neque enim quaero intelligere, vt credam: sed credo, vt intelligam.* Nam et hoc credo quia nisi credidero, non intelligam. Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, vt, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus; et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo, non est Deus? sed certe ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid quo maius nihil cogitari potest; intelligit, quod audit et quod intelligit in intellectu eius est; etiam si non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu: aliud intelligere rem esse. – – Conuincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest: quia hoc cum audit, intelligit; et quicquid intelligitur in intellectu est. Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari

poteſt: ſed certe hoc eſſe non poteſt. Exiſtit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re. Quod vtique ſic vere eſt, vt nec cogitari poſſit non eſſe. Nam poteſt cogitari eſſe aliquid, quod non poſſit cogitari non eſſe; quod maius eſt, quam quod non eſſe cogitari poteſt. Quare ſi id, quo maius nequit cogitari, poteſt cogitari non eſſe; id ipſum quo maius cogitari nequit, non eſt id quo maius cogitari nequit: quod conuenire non poteſt. Sic ergo vere eſt aliquid quo maius cogitari non poteſt, vt nec cogitari poſſit non eſſe: et hoc es tu, Domine Deus noſter. Sic ergo vere es, Domine Deus meus, vt nec cogitari poſſis non eſſe; et merito. Si enim aliqua mens poſſet cogitare aliquid melius te, aſcenderet creatura ſuper Creatorem, et iudicaret de Creatore: quod valde eſt abſurdum. Et quidem quicquid eſt aliud praeter ſolum te, poteſt cogitari non eſſe. Solus igitur veriſſime omnium, et ideo maxime omnium habes eſſe: quia quicquid aliud eſt, non ſic vere eſt, et id circo minus habet eſſe. Cur igitur dixit inſipiens in corde ſuo, non eſt Deus? cum tam in promtu ſit rationali menti, te maxime omnium eſſe. Cur, niſi quia ſtultus et inſipiens? Verum quomodo dixit inſipiens in corde ſuo quod cogitare non potuit: aut quomodo cogitare non potuit, quod dixit in corde? cum idem ſit dicere in corde, et cogitare. Quod ſi vere, imo quia vere et cogitauit, quia dixit in corde, et non dixit in corde, quia cogitare non potuit; non vno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res, cum vox eam ſignificans cogitatur: aliter cum id ipſum quod res eſt,

intel-

intelligitur. Illo itaque modo poteſt cogitari Deus non eſſe: iſto vero minime. Cramer hat ſchon in der Fortſetzung der Geſchichte der Welt von Boſſuet, Th. V. B. II. S. 356. ganz richtig bemerkt, daß der Stoff dieſes Beweiſes aus jenen Platoniſchen und Realiſtiſchen Grundſätzen genommen ſey, nach welchen die Begriffe nicht blos Modifikationen der menſchlichen Seele ſind, ſondern ſowohl würkliche außer unſerm Gemüthe vorhandene und ſubſtanzielle Dinge anzeigen, als auch denſelben entſprechen. Carteſius, ohne vielleicht von Anſelms ſchon vorhandenem Verſuche, das reale Daſeyn Gottes aus einem Begriff abzuleiten, etwas zu wiſſen, gab dieſem Beweiſe eine ſcheinbar größere Evidenz und Bündigkeit. Er ſchloß nehmlich, daß man, da zum Begriff des vollkommenſten Weſens auch der Begriff der nothwendigen oder unabhängigen und ewigen Exiſtenz gehöre, dieſes Weſen ganz und gar nicht als nicht würklich exiſtirend denken könne. Daß nun aber die Idee des vollkommenſten Weſens keine von uns willkührlich ausgedachte Vorſtellung ſey, ſoll nach ſeiner Meynung daraus erhellen, daß zu dieſer Idee der Begriff der nothwendigen Exiſtenz gehöre, welche kein Prädikat in der Vorſtellung von irgend einer andern Sache ausmacht, v. *Carteſii* Princip. Philoſ. P. I. §. XIII-XV. Meditat. V. und *Spinozae* Princip. Philoſ. Carteſ. Pars I. propoſ. V. Von den neuern Vertheidigern dieſes Beweiſes ſind vorzüglich nachzuſehen Leibnitz, v. Opp. omn. Tom. II. P. I. p. 254. Wolf, v. Theol. nat. I. S. I. §. 24. Baumgarten, v. Metaphyſ. §. 803. Sulzer in der Entwickelung des Begriffs vom ewigen Weſen, ſ. vermiſchte phil. Schr. I. Th. S. 377.

Eber-

Eberhards Vorbereitung zur natürlichen Theologie, S. 28. ff. und Mendelsohn in den Morgenstunden, S. 308.

(2) Wollte man darauf bestehen, daß das absolut nothwendige Wesen, ohne ihm Realexistenz zuzuschreiben, nicht gedacht werden könne; so würde doch allezeit die Einwendung noch übrig bleiben, daß es allerdings sehr gedenkbar sey, wie die Verbindung der Real-Existenz mit dem Begriff des absolut nothwendigen Wesens etwas subjektives, und vielleicht blos durch die Gesetze der menschlichen Vernunft gegebenes ausmache.

(3) Spinoza gesteht, der ontologische Beweis gründe sich auf den Satz: Idem est dicere, aliquid in rei alicuius natura siue conceptu contineri, ac dicere id ipsum de ea re esse verum, v. Princ. phil. Cartes. P. I. propos. V. Wer die Wahrheit dieses Satzes leugnet, der muß alle Beweise a priori für das Daseyn Gottes verwerfen, wenn er anders konsequent seyn will.

(4) Es zeigt immer eine sehr große Uebereilung an, daß die neuern Vertheidiger des ontologischen Beweises sich gar nicht auf die Frage eingelassen haben: Wie und woher die menschliche Vernunft die Idee des vollkommensten Wesens habe, und ob sie in jedem menschlichen Geiste als etwas nothwendig zu ihm gehöriges und mit ihm gegebenes vorhanden sey? denn wenn man auch nicht die Dunkelheit und Unvollständigkeit dieser Idee selbst urgirt, so ist doch soviel vollkommen einleuchtend, daß sogleich alles apodiktische Beweisen aus der Idee des vollkommensten Wesens aufhört, sobald ein Gegner das Daseyn dieser Idee im menschlichen Gemüthe leugnet,

und

und sie für ein Ideal ausgiebt, in Ansehung dessen es ganz in unserer Willkühr steht, ob wir es in uns erzeugen wollen, oder nicht. Cartes und Spinoza nahmen allerdings hierauf sorgfältig Rücksicht, und es hat daher auch der ontologische Beweis in der Einkleidung, die sie ihm gaben, ein weit größeres Gewicht. Sie setzten nehmlich als ohnstreitig gewiß voraus, daß jeder Mensch eine Idee von dem vollkommensten Wesen habe, daß diese Idee sogar jedem Menschen angebohren sey, und daß sie zum Wesentlichen der menschlichen Vernunft gehöre. Spinoza sagt daher: Ein Mensch, der würklich keine Idee von Gott zu haben vorgebe, müsse, wenn dieses Vorgeben Wahrheit enthalte, ein Mittelding zwischen Mensch und Thier seyn, V. Scholium ad Propos. VI. Princip. philos. Cartes. P. I. – Beyläufig kann hier auch der Werth des Cartesianischen Beweises für das Daseyn Gottes aus der angebohrnen Idee von Gott, v. Princ. phil. P. I. §. XVII-XVIII. geprüft werden.

(5) Gaunilo, ein Mönch von Marmoutier und ein Zeitgenosse des Anselm, zeigte schon mit einem Scharfsinne, der die Spitzfindigkeit seines Gegners sehr weit übertraf, wie fehlerhaft Anselms ontologischer Beweis sey, v. Liber pro Insipiente aduersus Anselmi in proslogio ratiocinationem: auctore Gaunilone in Op. Anselmi Lutet. Paris. MDCCXXI. p. 35. Anselm beantwortete diese Einwendungen im Apologeticus contra Gaunilonem, aber sehr unzureichend, und es hat überhaupt nie an Weltweisen gefehlt, welche die Schwäche der Onto-Theologie aufdeckten. V. Nouvelles de la Republique des Lettres a. 1701-1703. *Mosheim* ad Cudworthi S. I. p. 888. sq.

Cru-

Crusius Metaphysik, §. 235. und Walchs Grundsätze der natürlichen Gottesgelahrtheit, I. Hauptstück, §. XIII. ff. Vorzüglich aber hat Kant in der Demonstration des Daseyns Gottes, S. 190. und in der Critik der reinen Vernunft, S. 620. ff. nicht nur das Fehlerhafte in diesem Beweise vollkommen deutlich gemacht, sondern auch vortreflich gezeigt, warum man demselben so allgemein einen so großen Werth beygelegt habe. — Will man noch mehrere Schriften kennen lernen, die für und wider diesen ontologischen Beweis geschrieben worden sind, so hat man *Fabricii* delectum argumentorum et syllabum scriptorum, qui veritatem religionis christianae asseruerunt, cap. X. Walchs philosophisches Lexikon Art. Gott und die biblioth. theolog. von dem nehmlichen Verfasser, Vol. I. p. 707. nachzusehen.

§. XIV.

Kosmo-Theologie.

Weit mehr befriedigend für die Foderungen der spekulativen Vernunft, und dem ersten Anschein nach weit mehr überzeugend ist der kosmologische Beweis des Daseyns Gottes, in welchem nicht von dem willkührlichen Begriff der höchsten Vollkommenheit auf die Nothwendigkeit des Subjekts dieses Begriffs im Daseyn, sondern daraus, daß etwas existirt, geschlossen wird, es müsse etwas Absolutnothwendiges vorhanden seyn, das alle Realitäten besitzt, und den höchsten Grund alles Möglichen und Würklichen

lichen enthält. Der menschliche Verstand ist der in diesem Beweise zum Grunde liegenden Schlußart in seinen Betrachtungen über die Welt immer nachgegangen; man hat sie daher als die vorzüglichste Quelle des Glaubens und der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes unter den Menschen anzusehen, und es war für die raisonnirende Vernunft, als sie sich dieses Beweises zu bedienen anfing, nichts weiter zu thun übrig, als daß sie das dunkle Gefühl von der Abhängigkeit des Bedingten von einem gewissen Unbedingten in deutliche Begriffe und Schlüsse auflösete. Da nun aber das Bedingte, von welchem man in diesem Beweise zu schließen anfängt, sehr verschiedenartig ist, so läßt sich begreifen, warum man demselben, je nachdem man von diesem oder jenem Zufälligen ausgeht, fast unzählige Wendungen und Einkleidungen habe geben können. Manche Philosophen fangen nehmlich von dem ganz allgemeinen Satze; daß etwas da sey, zu schließen an. (1) Andere machen diesen Anfang mit dem Satze; daß eine Welt da sey. (2) Noch andere legen dabey den Satz zum Grunde; daß eine Reihe von Ursachen und Würkungen würklich sey, (3) oder daß es Menschen und Thiere, (4) oder daß es einfache Dinge, aus welchen die Welt besteht, und eine Reihe von Bewegungen in der Körperwelt gebe, (5) oder endlich, daß die menschliche Erkenntniß auf allgemeine Begriffe und Wahrheiten sich stützt, und daß es etwas mögliches

gebe;

gebe; (6) und es läßt sich überhaupt die Schluß-kette, die diesen Beweis ausmacht, an alles dasjenige anknüpfen, was einen Gegenstand unserer Erfahrung ausmacht, nur daß sie nach der Verschiedenheit dieses Gegenstandes bald kürzer bald länger ausfällt, und bald mehreren bald wenigern Einwendungen ausgesetzt ist. Vielleicht ist folgendes Beyspiel am geschicktesten, die Schlußart, die bey allen Wendungen des kosmologischen Beweises zum Grunde liegt, recht einleuchtend zu machen. — Daß ich würklich bin und denke, davon überzeugt mich mein Bewußtseyn so deutlich, daß nicht nur jeder Beweis hiervon überflüßig seyn würde, sondern daß auch alle Zweifel dagegen nichts ausrichten können. Auch bin ich es mir bewußt, daß ich nicht immer gedacht habe, noch stets unter den Bestimmungen da gewesen bin, die jetzt an mir würklich sind; sondern es hat sich vielmehr die Würksamkeit meines denkenden Ich vor nicht gar langer Zeit angefangen, und ich bemerke einen Zeitpunkt, über welchen die Erinnerung meiner Erfahrungen nicht hinausgeht. In mir selbst aber finde ich keinen zureichenden Grund, warum ich da bin, und warum ich gerade mit allen den Bestimmungen würklich bin, die ich an mir gewahrnehme, und nicht vielmehr mit ganz andern. Mein denkendes Ich ist also zufällig, und es muß der Grund meines Daseyns und der Bestimmungen meines Daseyns in irgend einem andern von mei-

nem

nem denkenden Ich verschiedenem Wesen liegen; denn wollte ich annehmen, daß weder die Existenz meines denkenden Ich, noch die Bestimmungen desselben einen zureichenden Grund hätten, so würde dieß meiner eigenen Vernunft zuwider seyn, die zu allem Bedingten einen Grund aufsucht und verlangt. Zwar giebt es außer mir, wie meine Erfahrungen mich belehren, eine Menge von Gegenständen, die mir theils ähnlich, theils unähnlich sind; und der Grund meines Daseyns und aller meiner Bestimmungen im Daseyn könnte also wohl in der Würksamkeit dieser Gegenstände auf mein denkendes Ich zu suchen seyn. Besonders stamme ich nach diesen Erfahrungen von zweyen mir ähnlichen Wesen ab, und ich habe zunächst ihnen mein Daseyn zu verdanken. Allein diese beyden Wesen nnd alle Dinge, so ich außer mir gewahrnehme, sind eben so zufällig, als ich selbst, und es läßt sich denken, daß sie insgesamt nicht wären. Die Frage: Woher ich sey? ist daher nicht hinlänglich beantwortet, wenn ich auf die zufällige Existenz dieser Dinge außer mir verwiesen werde, denn ich muß wieder fragen: Woher sie denn gekommen sind, und welches den letzten und zureichenden Grund ihrer Bestimmungen ausmacht? Wollte ich nun aber annehmen, daß die Gegenstände, die mich umgeben, zunächst von andern vorhergegangenen und eben so zufälligen Gegenständen, als sie selbst sind, abstammen, diese aber wieder von andern auch hinfäl-

ligen, und wollte ich eine unendliche Reihe fortlaufender Ursachen und Würkungen annehmen, so würde zwar in dieser Supposition kein Widerspruch vorhanden seyn: Allein dieselbe würde mir dasjenige, was ich wissen will, nicht erklären, und ich würde, da alle Glieder dieser unendlichen Reihe von Ursachen und Würkungen zufällig sind, von neuem fragen müssen: Woher denn die ganze Reihe selbst mit allen ihren Bestimmungen komme? Meine Vernunft ist also, um eine Beantwortung der Frage zu finden: Woher ich und alles endliche außer mir sey? genöthigt anzunehmen, es sey irgendwo etwas Unbedingtes und Absolutnothwendiges vorhanden, das den Grund seines Daseyns in sich selbst enthält, und die Quelle alles zufälligen Daseyns und aller zufälligen Bestimmungen ausmacht. Dieses Unbedingte ist aber das allervollkommenste Wesen, dem alle Realitäten zukommen, das durch sich selbst alles dasjenige ist, was es ist; und so wenig also das absolutnothwendige Wesen nicht seyn kann, eben so wenig kann auch das allervollkommenste Wesen nicht seyn. (7) — Man wird beym genauern Nachdenken über die verschiedenen kosmologischen Beweise finden, daß sie allezeit von einer oder mehreren Erfahrungen anheben, und vermittelst derselben auf das Absolutnothwendige oder Unbedingte schliessen. Den Uebergang von dem Bedingten zum Unbedingten bewerkstelligt aber das Gesetz der Kaussalverbindung und dessen Anwendbarkeit

auf

auf Dinge an sich; denn nur unter der Voraussetzung, daß alles zur Erfahrung gehörige zufällig sey, sieht sich die menschliche Vernunft genöthigt, den Realgrund des Zufälligen außer aller Erfahrung zu suchen. Man nennt daher auch diese Beweise, Beweise des Daseyns Gottes aus der Zufälligkeit der Welt, (a contingentia mundi) und kosmologische Beweise werden sie deswegen genannt, weil alles durch die Erfahrung gegebene sehr oft Welt heißt. Es soll endlich das durch diese Beweise gefundene Unbedingte und Absolutnothwendige nicht etwan eine bloße Idee seyn, bey welcher die menschliche Vernunft in der Aufsuchung der Ursachen des Zufälligen stehen bleibt und ausruht, um sich nicht bey dem Nachdenken über die Abhängigkeit des Zufälligen von einander im Unermeßlichen zu verlieren; sondern es soll ein realiter existirendes Wesen seyn, das, ohngeachtet es nicht sinnlich empfunden wird, doch eben so gewiß würklich ist, als wie das durch die Erfahrung Erkannte, und von dem sich die aufgeklärte Vernunft gar nicht einmal vorstellen kann, daß es nicht sey; das also da seyn würde, wenn auch überall keine menschliche Vernunft da wäre.

Es ist bey der Beurtheilung dieses Beweises nicht die Frage davon; ob er das Daseyn Gottes auf eine dem menschlichen Verstande angemessene, und eben deswegen höchstwahrscheinliche Art darthue? sondern vielmehr davon; ob ihm geometrische Gewißheit und apodiktische

Evidenz zuzuschreiben sey, wie die berühmtesten Vertheidiger desselben vorgegeben haben? Daß nun aber geometrische Gewißheit und apodiktische Evidenz demselben gänzlich fehlen, erhellet aus folgenden Gründen. a) Um das durch die Erfahrung Gegebene als etwas Existirendes zu erkennen, braucht man nicht nothwendig sich auch die Gründe desselben vorzustellen. Es ist also der Uebergang vom Bedingten zum Unbedingten kein absolutnothwendiger Uebergang; und es läßt sich das Daseyn von Etwas erkennen, ohne daß man die unbedingte Ursache desselben dabey denkt. b) Man kann es allerdings bezweifeln, daß das Gesetz der Kaussalverbindung, auf dessen transcendentale Gültigkeit in diesem Beweise alles ankommt, objektive Realität habe; und es läßt sich gar wohl denken, daß dieses Gesetz nur ein subjektives Verstandesgesetz sey, so blos darzu dient, um die Uebersicht des Mannichfaltigen in unsern Erfahrungen zu erleichtern. Ja es ist sogar mit gewiß nicht unbedeutenden Gründen von scharfsinnigen Weltweisen behauptet worden, daß der Grundsatz der Kaussalverbindung nur regulativ und sein Gebrauch lediglich auf die Sinnenwelt einzuschränken sey. c) Man kann ganz und gar nicht beweisen, daß das Prädikat der Zufälligkeit, welches wir allen Erscheinungen zuschreiben, auch den Dingen an sich, so den Erscheinungen zum Grunde liegen, zukomme, und es ist kein Widerspruch darinn, wenn man sagt: Dasjenige, was von

uns

uns als zufällig erkannt wird, könne objektiv und an sich genommen absolut nothwendig seyn; denn unsere Vorstellungen erschöpfen nie die Gegenstände an sich, und das Prädikat der Zufälligkeit kann vielleicht nur ein Prädikat unserer Vorstellungen seyn. Auch folgt überhaupt daraus, daß unter den vielen Gegenständen, die wir erkennen, kein einziger vorkommt, in welchem das Prädikat des nothwendigen Daseyns angetroffen wird, noch ganz und gar nicht, daß unter allen übrigen Dingen, die sonst noch zum Reiche des Würklichen gehören, und die wir gar nicht kennen, keines sey, so die absolute Nothwendigkeit als Eigenschaft besitze. (8) d) Wenn es auch wahr seyn sollte, daß unsere Vernunft beym Aufsteigen vom Bedingten zum Unbedingten, um die zureichende Ursache von jenem zu finden, nicht in einer bloßen Idee des Unbedingten den gesuchten Ruhepunkt finden kann, sondern vielmehr, um das Daseyn der ganzen Reihe der Zufälligkeiten begreiflich zu finden, einen Gegenstand verlangt, bey dem nicht weiter nach einer Bedingung gefragt zu werden braucht, und der auch eben sowohl, wie die ganze Reihe der Zufälligkeiten selbst, Realexistenz hat; (9) so kann doch dieses Bedürfniß der menschlichen Vernunft vielleicht nur subjektiv seyn, und daher keinen apodiktischen Beweis der objektiven Realexistenz dieses Unbedingten enthalten. e) Was endlich die Möglichkeit einer unendlichen oder ewigen Reihe

von Kaussalverbindungen, und die Streitigkeiten darüber betrift, so leuchtet theils aus der Beschaffenheit unserer Begriffe vom Unendlichen und Ewigen, theils aus unserer Ungewißheit in Ansehung dessen, was eigentlich die Zeit ist, theils endlich auch aus unserer gänzlichen Unbekanntschaft mit dem, was die Dinge an sich sind, jedem Unpartheyischen zum wenigsten soviel ein, daß die Streitigkeiten über die Möglichkeit und Unmöglichkeit dieser Reihe nie vollkommen entschieden, und keine der darüber geäußerten Meynungen über alle Zweifel und Einwendungen erhoben werden könne. (10) Aus diesem allen erhellet aber, daß dem kosmologischen Beweise, sobald man die Beschaffenheit der Vorstellungen von der Beschaffenheit der Gegenstände, die vorgestellt werden, und die Gesetze jener von den objektiven Gesetzen dieser, die wir nur errathen, nicht aber wissen können, gehörig zu unterscheiden weiß, alle apodiktische Evidenz mangele. (11)

(1) M. s. Clarke's Abhandlung von dem Daseyn und den Eigenschaften Gottes, S. 11. ff. d. Uebers. Die Stolpischen Preisschriften vom Jahr 1757, 1767 und 1777, und die Solutio problematis Lugdunensis, qua ex vna hac propositione concessa: Existit aliquid, existentia entis realissimi cum suis attributis eruitur. Auct. Godofr. Ploucquet, Tub. 1758.

(2) V. *Bilfingeri* dilucidat. de Deo, §. 388. sq. und Walchs Grundsätze der natürlichen Gottesgelahrtheit, I. Hauptst. §. XX. ff.

(3) V.

(3) V. The Religion of nature delineated. By Wollaston, p. 67. London, 1724.

(4) S. Reimarus Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Abh. I-III.

(5) S. Crusius Metaphysik, §. 209 und 213.

(6) V. *Cudworthi* Systema intellectuale, P. II. p. 906. und vorzüglich Kants Demonstration des Daseyns Gottes, S. 29. Der Beweis aus dem Daseyn des Möglichen lautet also: Alle Möglichkeit setzt etwas würkliches voraus, worinn und wodurch alles denkliche gegeben ist; denn das Mögliche ist entweder nur denklich, insofern es selbst würklich ist, und dann ist die Möglichkeit in dem Würklichen als eine Bestimmung gegeben; oder es ist möglich darum, weil etwas anderes würklich ist, wodurch es als eine Folge gegeben ist. Es giebt demnach eine gewisse Würklichkeit, deren Aufhebung selbst alle Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Da bekanntlich Kant selbst durch die Critik der reinen Vernunft die Fehler in dieser Demonstration aufgedeckt, und ihren Ursprung angegeben hat, so wird es unnöthig seyn, etwas weiter darüber zu sagen. Eine scharfsinnige Beurtheilung derselben findet man übrigens in Ulrichs initiis philos. de Deo, §. 27. — Moses Mendelsohn hat in seinen Morgenstunden, S. 294. einen neuen demonstrativen Beweis des Daseyns Gottes aus der Unvollständigkeit der Selbsterkenntniß zu führen versucht, der im Grunde nichts anders ist, als eine neue Einkleidung des Beweises aus dem Begriff des Möglichen. Die

Hauptfehler desselben aber bestehen darinn, daß das subjektiv mögliche und würkliche mit der objektiven Möglichkeit und Würklichkeit verwechselt, und daß von den subjektiven Prädikaten der Vorstellungen auf die objektiven Prädikate der Sachen geschlossen wird. Will man nähere Anleitungen zur Beurtheilung desselben haben, so vergleiche man Jacobs Prüfung der Mendelsohnschen Morgenstunden, S. 226. und die A. d. Bibliothek, B. LXXXII. Stück 2. S. 453. – Beyläufig merke ich hier noch an, daß der kosmologische Beweis durch das System des Spinoza eine Wendung erhalten hat, die demselben einen höhern Grad von Evidenz zu geben scheint: Alle endliche Dinge sind nehmlich nach dem Spinoza nur Beschaffenheiten und Modifikationen eines absoluten und selbstständigen Realen, oder des allervollkommensten Wesens. So wenig nun aber die einzelnen Räume, welche nur Einschränkungen des absoluten und unendlichen Raums sind, ohne diesen unendlichen Raum sollen gedacht werden können; eben so wenig können nach dem Spinoza auch die endlichen Dinge, da sie nur Beschaffenheiten und Modifikationen der unendlichen Substanz sind, ohne dieselbe gedacht werden, und es ist ungereimt, die Möglichkeit und Würklichkeit jener ohne das Daseyn dieser anzunehmen, oder die Würklichkeit dieser aus der Möglichkeit und Würklichkeit jener erst abzuleiten. V. Ethic. P. I. propos. XV.

(7) Von den physiko-theologischen Beweisen unterscheiden sich die kosmologischen dadurch, daß in diesen von allen besondern Eigenschaften und Einrichtungen der Gegenstände in der Sinnenwelt abstrahirt wird; bey jenen hingegen Beobachtungen über die besondere

Be-

Beschaffenheit der Sinnenwelt zum Grunde gelegt werden.

(8) Es kommt in dem kosmologischen Beweise, wenn er würklich etwas beweisen soll, alles darauf an, daß die Zufälligkeit, die wir den Dingen, so zur Welt gehören, zuschreiben, nicht ein subjektives, sondern ein objektives Prädikat derselben sey. Nun kann man aber durch nichts beweisen, daß der Schluß von der Beschaffenheit einer Sache in unsern Vorstellungen auf die Beschaffenheit eben derselben an sich apodiktisch sey; also läßt sich auch nicht apodiktisch zeigen, weder ob den Dingen an sich Zufälligkeit zukomme oder nicht, noch worinn sie bestehe. Wenn daher z. B. gesagt wird: Die Welt sey deswegen ein zufälliges Ding, weil sie in Ansehung ihrer Zusammensetzung auch anders seyn (oder vielmehr anders gedacht werden) kann, m. s. Wolfs vernünftige Gedanken von Gott, I. Th. §. 569 und 576. Theolog. natural. §. XLVII. oder weil sich ihr Nichtseyn denken lasse, s. Clarke's Abhandlung vom Daseyn Gottes, S. 30. Crusius Metaphysik, §. 33. so ist dieß nur ein Kennzeichen des Zufälligen nach unsern Vorstellungen. Reimarus fragt, um die Zufälligkeit der materiellen und leblosen Welt zu beweisen: Wie man sich doch ein ewiges Ding vorstellen könne, das seiner Würklichkeit von Ewigkeit her nicht froh geworden ist, noch auch in alle Ewigkeit werden wird? Wie man es als nothwendig gedenken könne, da es sein selbst wegen auch nicht da seyn, oder anders geartet seyn möchte? S. dessen natürl. Religion, III. Abhandlung, §. 1-5.

(9) So gern ich auch alles dasjenige unterschreibe, was Kant in der Critik der r. Ver-

nunft, S. 642. über den dialektischen Schein der transcendentalen Beweise für das Daseyn Gottes so scharfsinnig erinnert hat, so wird es doch gewiß nur von wenigen eingeräumt werden, daß es ganz richtig sey, wenn er in dieser und in andern Stellen der Critik behauptet, die Vernunft bedürfe nur der Idee eines nothwendigen Urwesens außerhalb der Welt, um darauf die Einheit der empirischen Gewahrnehmungen zu gründen. Es zeiget nehmlich der beständige Hang des menschlichen Geistes, die Idee des nothwendigen Urwesens zu realisiren, wie unzulänglich die bloße Idee davon seyn müsse, um das Daseyn der Erscheinungen begreiflich zu finden; und die menschliche Vernunft findet nicht eher den gesuchten Ruhepunkt in ihrem Regressus vom Bedingten zum Unbedingten, insofern sie das Bedingte für etwas außer ihren Vorstellungen Würkliches hält, als bis sie dasjenige erreicht zu haben glaubt, was den materialen Grund sowohl aller Erscheinungen, als auch ihres eigenen realen Daseyns, als endlich auch der Verbindung ihrer Ideen und der Verstandesbegriffe mit dem durch die Sinnlichkeit Gegebenen ausmacht, und nicht selbst mehr Idee, sondern ein würkliches Ding und ein wahrhaftes Seyn ist.

(10) Es ist wohl nicht leicht ein Streit mit größerm Aufwand von Subtilitäten geführt worden, als der Streit über die Möglichkeit und Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe zufälliger Dinge. Das Resultat des ernstlichen und unpartheyischen Nachdenkens darüber scheint aber kein anderes, als dieses, zu seyn, daß die bey demselben zum Grunde liegende Frage einer Beantwortung von uns

gar

gar nicht fähig sey. Die vorzüglichsten Gründe, womit man die Unmöglichkeit einer solchen Reihe hat beweisen wollen, sind folgende: a) Jede Mehrheit kann durch eine Zahl angegeben und bestimmt werden; da nun aber jede Zahl endlich ist, denn sie läßt sich noch vergrößern, und mit jeder beliebigen Zahl multipliciren, so kann es keine unendliche Reihe von Ursachen und Würkungen geben. b) Bey einer jeden Reihe von Dingen, die schon existirt haben, muß die Vielheit oder die Zahl der Glieder bestimmt seyn, und man darf ihrer nicht mehr und nicht weniger annehmen, als würklich da gewesen sind; eine anfangslose Reihe aber ist unbestimmt, und hat kein erstes Glied; also kann es in der Würklichkeit keine anfangslose Reihe successiver Ursachen geben. c) Was vermehrt und vermindert werden kann, ist nicht unendlich; jede successive Reihe von Ursachen kann aber vermehrt und auch vermindert werden; also ist keine derselben unendlich. M. s. Crusius Metaphysik, §. 149. Cochius in der Untersuchung der Frage: Ob jede Folge einen Anfang haben müsse? in Hißmanns Magazin, IV. B. S. 111. Reimarus Abhandlungen über die natürliche Religion, Abh. I. §. 6-9. (und die Vorerinnerungen des Herausgebers, §. 5.) und Tiedemanns Abhandlung über die Möglichkeit einer anfangslosen Succession, in den Heßischen Beyträgen zur Gelehrsamkeit und Kunst, I. Stück, S. 17. Sollen aber diese Gründe etwas beweisen, so muß zuvörderst dargethan werden, theils daß die Vorstellung des Unendlichen etwas anderes und etwas mehreres enthalte, als die Vorstellung des Unermeßlichen; theils daß die Gedenkbarkeit oder Ungedenkbarkeit

einer

einer anfangslosen Reihe successiver Ursachen dem objektiven Seyn und Nichtseyn dieser Reihe entspreche; theils daß dasjenige, so von den Phänomenen gilt, auch auf die Dinge an sich anwendbar sey. Es wird dieß freylich nie gezeigt werden können; aber deswegen folgt nun auch noch ganz und gar nicht, daß es eine unendliche Reihe successiver Ursachen würklich gebe, oder daß man durch die Voraussetzung derselben das Daseyn eines einzigen Gliedes dieser Reihe begreiflich gemacht habe, und die menschliche Vernunft würde sich immer gedrungen fühlen, zu fragen: Woher die ganze unendliche Reihe gekommen sey? Man vergl. Platners philos. Aphorismen, I. Th. §. 1195. Kants Critik der r. Vernunft, S. 527, 536 und 563. und *Beringii* Dissertat. de regressu successiuo. Marburg. 1785.

(11) Die genaueste Prüfung des kosmologischen Beweises findet man in der Critik der reinen Vernunft, S. 631.

§. XV.

Moral-Theologie.

Wenn nun aber auch kein apodiktischer Beweis für das Daseyn Gottes aus theoretischen Vernunftgründen geführt werden könnte, so sind hierdurch dem menschlichen Verstande noch nicht alle Mittel und Wege abgeschnitten, um zu dem erhabensten Ziele seines Nachdenkens zu gelangen, und eine für das jetzige Leben hinreichende Kenntniß von dem Daseyn des höchsten

sten Urwesens, zu dessen Aufsuchung er durch die Gesetze seiner Natur unabläßig getrieben wird, zu erhalten. So niederschlagend und beunruhigend es daher auch im ersten Augenblick des Nachdenkens über die Bedürfnisse der Vernunft zu seyn scheinen mag, daß man es in der Erforschung der wichtigsten aller Wahrheiten durch die eifrigsten Bemühungen noch nicht zu einem Grade der Evidenz und der Ueberzeugung hat bringen können, der alles Zweifeln ganz unmöglich machte, und der bey weit unbedeutendern Gegenständen der Erkenntniß Statt findet; so wird man doch, wenn man erst eingesehen hat, daß die moralische Vollkommenheit das Allerwichtigste im gegenwärtigen Leben für den Menschen sey, und daß die geometrischen Beweise des Daseyns Gottes so wenig rührend und so leer an Ermunterung zur Tugend sind, daß die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, gleichsam als wenn sie die Folge einer nur aus Neugierde angestellten Spekulation des Verstandes wäre, sehr oft mit dem verderbtesten Herzen und den unnatürlichsten Lastern in Verbindung stehen kann, den Mangel dieser geometrischen Beweise und das Unvermögen des Menschen darzu, nicht eben sehr zu beklagen Ursache finden, und sich vielmehr nach solchen Beweisen des Daseyns Gottes umsehen, die, ohngeachtet sie nicht apodiktische Evidenz mit sich führen, doch moralische Gewißheit vom Daseyn Gottes im menschlichen Gemüthe erzeugen, und zugleich ein eifriges und

uner-

unermüdetes Bestreben nach allem Guten und Edlen hervorbringen. Ob es nun solche den wichtigsten Bedürfnissen der Menschennatur vollkommen angemessene Beweise des Daseyns Gottes gebe, soll in diesem und dem folgenden §. untersucht werden.

Ohngeachtet es nach der Kantischen Critik der reinen Vernunft gar keine Kenntniß transcendentaler Gegenstände für den Menschen geben kann, und ohngeachtet alle Begriffe und Grundsätze des Verstandes nach derselben blos dann einen Sinn und eine Bedeutung haben, wenn sie auf das durch die Erfahrung Gegebene, oder auf die sinnlichen Gegenstände bezogen werden, so gehet doch die Absicht dieser Vernunftkritik nicht dahin, allen vernünftigen Glauben an die für den menschlichen Geist wichtigsten Wahrheiten, nehmlich an Unsterblichkeit und an Gott, gänzlich zu untergraben und zu zerstören; sondern die Hauptabsicht der Vernunftkritik bestehet vielmehr darinn, durch gänzliche Zerstörung aller theoretischen Vernünfteleyen über Unsterblichkeit und Gott, und durch Aufdeckung der Blößen alles Dogmatismus in der intelligibeln Welt, der Religion eine feste und unerschütterliche Stütze zu verschaffen, und einem Erkenntnißgrunde des Daseyns Gottes Platz zu machen, der über alle Einwürfe und Zweifel von einiger Bedeutung erhaben ist, und nicht allein die festeste, sondern auch die für die Moralität des Menschen nützlichste Ueberzeugung von Gott hervor-

hervorbringt. Dieser Erkenntnißgrund ist in der praktischen Vernunft zu suchen, und diese ist allein im Stande, der gänzlichen Unwissenheit der spekulativen Vernunft in der Lehre von Gott und von der Unsterblichkeit abzuhelfen. Den Beweis hiervon giebt Kant auf folgende Art. a) Wenn die Vorstellung eines transcendentalen Gegenstandes uns so sehr interessirt, daß es unmöglich fällt, sie schlechterdings aufzugeben, so sind wir berechtiget, das, was wir nicht wissen können, vorauszusetzen und festiglich zu glauben. Ein solcher Glaube nimmt die Vernunft selbst zu seinem Führer an, und heißt, insofern er auf theoretische Urtheile geht, ein doctrinaler Glaube. Vorzüglich erlangt dieser Glaube unerschütterliche Festigkeit, wenn das Interesse, das wir an der Vorstellung eines transcendentalen Gegenstandes haben, in unserer eigenen Natur so sehr gegründet ist, daß mit der Verleugnung jenes Gegenstandes der Zweck unserer Natur selbst aufhören würde, und ohne denselben gar nicht erreicht werden könnte. (1) b) Die Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit haben ein solches beständiges Interesse; dasselbe liegt in der praktischen Vernunft, und ist mit derselben so nothwendig gegeben, daß jeder vernünftige Mensch ein Daseyn Gottes und eine Unsterblichkeit glauben muß. c) Die praktische Vernunft enthält nehmlich Gesetze von dem, was wir thun sollen. Dieselbe gebietet aber eine völlige Angemessenheit der Gesinnungen

gen zum moralischen Gesetz (Heiligkeit) als die oberste Bedingung zur Bewürkung des höchsten Guts in der Welt, welches in der Tugend (als Würdigkeit glücklich zu seyn) und der ihr angemessenen Glückseligkeit besteht. Die Heiligkeit muß also eben sowohl, als ihr Objekt, die Bewürkung des höchsten Guts, möglich seyn, denn jene ist in dem nehmlichen Gesetz, das uns diese vorschreibt, enthalten. Nun ist aber die Heiligkeit eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseyns fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefodert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz angetroffen werden, und es ist nach Principien der reinen praktischen Vernunft nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unsers Willens anzunehmen. d) Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (Unsterblichkeit) möglich. Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin ist diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein **Postulat der reinen praktischen Vernunft.** e) Glückseligkeit beruhet auf der Uebereinstimmung der Natur zum ganzen Zwecke eines Wesens und

zum

zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Nun gebietet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freyheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen ganz unabhängig seyn sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur seyn, und sie, was seine Glückseligkeit betrift, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d. i. der nothwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang als nothwendig postulirt: Wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich seyn muß) zu befördern suchen. Also wird auch das Daseyn einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs, nehmlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthält, postulirt; und der Begriff von Gott ist also ein zur Moral, nicht aber zur Physik oder Metaphysik gehöriger Begriff. (2)

Es würde überflüßig seyn, das Originelle in diesem Beweise des Daseyns Gottes näher anzuzeigen. Ferner sieht jeder leicht selbst ein, wie dem tiefsinnigen Erfinder desselben alles darum zu thun war, die Lehre von Gott in die engste Verbindung mit der Sittlichkeit zu bringen, und eine Trennung jener von dieser, die leider! zum Nachtheil der Menschennatur so oft Statt gefunden hat, ganz unmöglich zu machen. Endlich wird auch wohl niemand diesem neuen Beweise alle überzeugende Kraft ganz abzusprechen wagen dürfen, und jeder von Systemsucht freye Denker wird sowohl Kants Bemühung, den erhabenen Gegenstand der Religion auf einem noch unbetretenen Wege zu finden, bewundern, als auch eingestehen, daß diese Moral-Theologie geschickt sey, vorzüglich diejenigen zu beruhigen, so durch theoretische Zweifel in dem Glauben an Gott wankend gemacht worden sind, für Tugend und Sittlichkeit aber noch Sinn und Gefühl besitzen. Sollte aber wohl diese Moral-Theologie mehr überzeugende Kraft haben und wenigern Einwürfen ausgesetzt seyn, als die Physiko-Theologie, wie Kant oft sehr nachdrücklich behauptet? (3) Völlig absprechen läßt sich freylich hierüber nicht, denn es kömmt bey der Würkung eines wahrscheinlichen Beweises sehr viel auf die individuelle Beschaffenheit des Gemüths an, das dadurch überzeugt wird. Ein Gegner dieser Moral-Theologie aber würde ohngefähr folgende, gewiß nicht ganz unbedeutende Ein-

Einwürfe wider dieselbe vorbringen können. a) Es ist nicht zu leugnen, daß die menschliche Vernunft ein Recht habe, auch dasjenige für wahr zu halten und sich dabey zu beruhigen, was nicht vollkommen erwiesen oder apodiktisch demonstrirt werden kann; und auch diejenige Ueberzeugung, die sich auf subjektive Gründe oder auf ein Bedürfniß der menschlichen Vernunft gründet, ist vernünftig, und kann einen unerschütterlichen Glauben bewürken. b) Aber die Vorstellung, daß Gott würklich und auch außer unsern Vorstellungen da sey, ist im Reiche der Natur eben so wichtig und eben so interessant, als wie im Reiche der Sitten. Wir können uns die Zweckmäßigkeit und Harmonie im Reiche der Natur, ohne eine höchste Intelligenz anzunehmen, welche dasselbe hervorgebracht und so vollkommen eingerichtet hat, schlechterdings nicht erklären; und unsere Vernunft wird durch ihre eigene Natur unabläßig darzu getrieben, ein höchstes Wesen als außer der Welt würklich anzunehmen, welches die Quelle der Ordnung in derselben sey. Wenn nun aber der blos doctrinale Glaube etwas wankendes bey sich hat, und durch Schwierigkeiten erschüttert werden kann, woher erhält der moralische Glaube seine unerschütterliche Festigkeit? c) Zwar scheinen die Grundsätze der praktischen Vernunft, weil wir handeln müssen, wichtiger und interessanter zu seyn, als die Grundsätze der theoretischen. Aber beweisen läßt sich nicht gehörig, (auf wel-

chen Beweis in der Moral-Theologie doch alles ankommt) weder daß unsere Natur uns nothwendig antreibt, unsern höchsten Werth in der Befolgung der moralischen Gesetze um ihrer selbst willen zu setzen, noch daß der Gehorsam gegen die moralischen Gesetze im gegenwärtigen Leben von der Glückseligkeit gänzlich getrennt sey: denn es hat nicht nur zu allen Zeiten die größte Anzahl der Menschen die Glückseligkeit über die Tugend erhoben, ohne sich deswegen selbst zu verachten und mit Abscheu anzusehen; sondern es ist auch wider die unleugbarste Erfahrung, und führt sogar zur gefährlichsten Schwärmerey, wenn man behauptet, daß die Tugend nicht im Stande sey, den größten Grad von Glückseligkeit im gegenwärtigen Leben zu bewürken, und daß in der sinnlichen Welt die Sittlichkeit in keiner natürlichen Beziehung mit der Glückseligkeit, nehmlich mit der innern, mit der Ruhe und Selbstzufriedenheit des Gemüthes, stehe; und wenn Unsittlichkeit Abscheu gegen uns selbst in uns hervorbringt, so muß ja vermöge des Gegentheils die Sittlichkeit Selbstbilligung, als eine natürliche Belohnung, mit sich führen. Ueberhaupt aber läßt sich das Daseyn eines reinen Willens (d. h. die reine Vernunft als Kraft und Ursache im Verhältniß mit dem Guten, als deren Würkung gedacht) nicht beweisen; denn nach dem Bewußtseyn hängt unser Wille immer mit dem in der Sinnlichkeit vorhandenen Begehrungsvermögen zusammen, so daß also eine

prakti-

praktische Vernunft in nichts anders bestehen kann, als in der Anwendung der Vernunftgesetze auf das Begehrungsvermögen, und die Foderung, das Gesetz selbst, nicht aber das Vergnügen am Gesetze müsse die Triebfeder der Sittlichkeit seyn, eine für den Menschen ganz unerreichbare Foderung ausmachen muß. d) Doch zugestanden, daß zur Bewürkung des höchsten Guts Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz gehöre, und daß diese in der Sinnenwelt keinen Augenblick in ihrer ganzen Vollkommenheit, sondern nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu derselben Statt finden kann: Zugestanden ferner, daß zur Vollendung des höchsten Guts die der Heiligkeit angemessene Glückseligkeit gehöre, die im gegenwärtigen Leben ganz und gar nicht vorhanden ist. So scheinen diese Prämissen weit weniger auf die Idee von Gott zu führen, als die Vollkommenheit in der Einrichtung der Welt. Eine eben noch nicht ausgeartete Vernunft würde nehmlich folgendermaßen raisonniren können: Wenn es wahr ist, daß zwischen der Bestimmung des Menschen, die seine Vernunft ihm immer vorhält, und zwischen den sinnlichen Trieben desselben ein solcher Streit Statt findet, daß er jene im gegenwärtigen Leben nie erreichen kann; wenn ferner der Zustand desselben im gegenwärtigen Leben stets so beschaffen ist, daß er die seiner Würdigkeit angemessene Glückseligkeit in demselben nicht erlangen kann; so ist der Mensch

das elendeste Geschöpf, und nicht ein Gegenstand der Bewunderung, sondern vielmehr des größten Mitleidens; und sowohl der Streit, der zwischen seiner vernünftigen und sinnlichen Natur da ist, als auch die Disharmonie, so zwischen der Heiligkeit des Menschen und zwischen der Glückseligkeit desselben Statt findet, berechtiget uns offenbar zu der Folgerung: Der Mensch sey aus der Hand des blinden Zufalls oder einer absichtslosen Nothwendigkeit hervorgegangen. Es finden sich in ihm zwar Anlagen; aber es fehlen ihm die gehörigen Mittel, den Zweck dieser Anlagen zu erreichen! Freylich kann ihm der Wunsch, daß dies anders seyn möchte, oder in der Zukunft anders werden soll, nicht verwehrt werden; aber wer steht dafür, daß dieser Wunsch jemals realisirt werden kann, und ist es nicht vielleicht bloße Schwärmerey, wenn er zwey Begriffe, nehmlich die Begriffe der Unsterblichkeit und der Gottheit zu Hülfe nimmt, und sogar dieselben realisirt, um damit den Streit, den er zwischen seiner vernünftigen und sinnlichen Natur so deutlich empfindet, schlichten zu können? Ueberall schließt man ja von der Aehnlichkeit der Würkungen auf die Aehnlichkeit der Ursachen, und die Physiko-Theologie erhält eben durch diesen der menschlichen Vernunft ganz natürlichen und ganz geläufigen Schluß ihre unbesiegbare Stärke; in ihr folgert man nehmlich aus der Schönheit, Zweckmäßigkeit und Ordnung in der Natur das Daseyn eines höchstweisen und

höchst-

höchstgütigen Urhebers derselben. Diese Folgerung ist nach dem Kantischen System wichtigen Zweifeln unterworfen; wie kann also der in der Moral-Theologie enthaltene Uebergang von der Unordnung und von dem Streite in der Menschennatur zur Unsterblichkeit des Menschen, durch welche dieser Streit ausgeglichen werden soll, Ueberzeugung gewähren? Oder wie kann der Glaube an Gott Festigkeit bekommen, wenn das Daseyn der Gottheit nur eine Hülfshypothese ist, um die erstere Hypothese von der Unsterblichkeit einigermaßen begreiflich zu finden? Ist hier nicht offenbar der Fall, vor dem sich die menschliche Vernunft so sehr zu hüten Ursache hat, daß nehmlich etwas als wahr angenommen wird, weil man es wünscht und zu brauchen glaubt? (4) e) Gesetzt auch, daß die Foderungen der Vernunft den Menschen immerdar zwingen, sich den moralischen Gesetzen gemäß zu betragen; gesetzt, daß die Disharmonie, so zwischen der Heiligkeit des Menschen und zwischen seiner Glückseligkeit im gegenwärtigen Leben Statt findet, ihn nöthige, die Möglichkeit des höchsten Guts, das er befördern soll, vorauszusetzen, und ein Leben nach dem Tode anzunehmen und zu glauben, damit die Gebote der Vernunft überall etwas auf ihn würken; so ist hiermit der Mensch noch nicht genöthiget, auch einen Gott anzunehmen und zu glauben. Es kann nehmlich zu den Gesetzen der menschlichen Natur gehören, daß sie aus einem ehema-

ligen Zustande in den jetzigen, aus dem jetzigen aber in einen zukünftigen vollkommnern übergehe, ohne daß überall eine Gottheit da sey, welche diese Zustände hervorgebracht, mit einander verbunden, und den Uebergang aus dem einen in den andern angeordnet hat. Denn, wenn es mit der Vernunft nicht gänzlich streitet, anzunehmen, die Angemessenheit der Körperwelt zu unsern physischen Bedürfnissen sey ein Werk der blinden Nothwendigkeit oder des Zufalls, warum soll es gänzlich mit der Vernunft streiten, anzunehmen, der ins Unendliche gehende Progressus zur völligen Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz sey ein Werk der Naturnothwendigkeit oder des Ohngefährs? Es gehört ja zur Annahme des einen nicht mehr, als zur Annahme des andern. f) Endlich scheint es auch, daß die Kantische Moral-Theologie sich selbst zerstört, und durch ihre Postulate die Grundsätze zernichtet, auf denen sie erbauet ist. Denn es ist zwar unleugbar, daß aus jeder Pflicht das Befugniß entspringt, alles das zu thun, was die Ausübung der Pflicht nothwendig fodert. Auch ist es gewiß, daß die Lehre von der Unsterblichkeit die Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Sittengesetze verstärkt. Wenn aber die praktische Vernunft den Menschen beständig antreibt, seinen höchsten Werth in der Befolgung der moralischen Gesetze um ihrer selbst willen, nicht aber um ihres Einflusses willen auf seine Glückseligkeit, zu setzen, so wird ja

offen-

offenbar durch die Postulate der praktischen Vernunft, nach welchen in einem neuen Leben nach dem Todte die völlige Harmonie zwischen Würdigkeit glückselig zu seyn und zwischen Glückseligkeit selbst zu erwarten steht, indem sie darzu angewendet werden, die Ausübung der Pflicht zu erleichtern und zu bewürken, die Erhabenheit der Tugend zerstört, so daß ohnstreitig derjenige Mensch, der ohne Glauben an Unsterblichkeit und Gott, und mit gänzlicher Verleugnung aller Ansprüche auf eine seiner Heiligkeit angemessene Glückseligkeit in einem Leben nach dem Tode, die Vorschriften des Sittengesetzes um ihrer selbst willen nach Möglichkeit befolgt, weit mehr den Foderungen der praktischen Vernunft Genüge thäte, als alle diejenigen, so beständig der Hofnung einer Unsterblichkeit bedürfen, um in dem Kampfe ihrer praktischen Vernunft wider die eigennützigen sinnlichen Triebe nicht unterzulie-gen. Denn wenn durch Rücksicht auf zeitliche Vortheile bey der Ausübung der Sittengesetze der Charakter der Tugend verlohren geht, so kann derselbige auch ohnmöglich mit demjenigen Eigennutze bestehen, der die Erfüllung seiner Wünsche erst bis in ein Leben nach dem Tode verschiebt. (5)

(1) S. Critik der reinen Vernunft, S. 848.

(1) S. Critik der r. Vernunft, S. 661 und 836. der prakt. Vernunft, 1. Th. II. B. II. Hauptst. S. 198, 219 und 257. ff. Als Kommentare zu diesen Stellen können Schmids Critik der

reinen Vernunft, S. 197. 2te Ausgabe. Rehberg über das Verhältniß der Metaphysik zur Religion, S. 153. und Jacobs kritische Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphysik, S. 336. nachgelesen werden.

(3) S. die Critik der r. Vernunft, S. 855. und der praktischen Vernunft, S. 256.

(4) Ich will mich sehr gern belehren lassen, wenn dieser Einwurf wider die Moral-Theologie darinn seinen Grund haben sollte, daß ich in den Geist derselben noch nicht völlig eingedrungen wäre. Ich begreife zwar sehr wohl, daß die Kantische Moral-Theologie in moralischguten Menschen einen aufrichtigen Glauben an die Gottheit erzeugen könne; (und überhaupt sollte man jederzeit einem Ungläubigen, um ihn für die Lehre von Gott empfänglich zu machen, vorher Sinn und Gefühl für Moralität und Tugend beyzubringen suchen, und Religion auf Sittlichkeit gründen) allein ich kann mich davon ganz und gar nicht überzeugen, daß die praktische Vernunft im Stande sey, sich der Herrschaft ihrer nach dem Vorrang so sehr trachtenden Schwester, der spekulativen Vernunft, zu entziehen, und die Vernünfteleyen derselben gänzlich zurückzuschlagen. Zwar ist Kant in der Abhandlung von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen s. Critik der prakt. Vernunft, S. 215. darzuthun sorgfältig bemüht gewesen, daß das Interesse der spekulativen Vernunft dem Interesse der praktischen untergeordnet sey, und daß diese vermöge ihrer ursprünglichen Principien a priori mit denen gewisse theoretische Positionen (Unsterblichkeit, Freyheit, Gott) unzertrennlich ver-

verbunden sind, so sich aller möglichen Einsicht der spekulativen Vernunft entziehen, zu fodern berechtiget sey, daß die spekulative Vernunft nicht weiter ihrem abgesonderten Interesse hartnäckig folge, sondern diese Positionen annehme, und sie mit ihren Begriffen zu vereinigen suche; und damit wäre denn der hier vorgetragene Einwurf wider die Moral-Theologie gänzlich zurückgeschlagen. Allein wird und muß auch wohl die spekulative Vernunft der praktischen dieses Primat einräumen? Wird sie sich nicht mit allen Kräften dawider sträuben? Das Urtheilen (so würde die spekulative Vernunft zur praktischen sagen können) ist eben so nöthig, als das Thun: Warum verlangst du also eine Herrschaft über mich, worzu du kein Recht hast? Ich kann überdieß deiner wohl entbehren; du aber mußt dich mit allen deinen Aussprüchen vor meinen Richterstuhl stellen, und mich jederzeit darüber befragen, ob sich deine Behauptungen oder Postulate einander nicht widersprechen? Dafür nun, daß ich dich sorgfältig leite und führe, verlangst du, ich soll theoretische Wahrheiten (daß ich über diese eine Alleinherrschaft ausübe, wirst du wohl nicht zu leugnen wagen) mit meinen Begriffen vereinigen, ohngeachtet ich gar keine Mittel zu dieser Vereinigung kenne, und immer vergeblich gesucht habe, dasjenige, was du mir aufdringst, selbst zu finden. Ich wollte dir auch wohl, wenn deine Foderungen billig wären, Folge leisten, und dir es Dank wissen, daß du mir Aussichten eröfnest, nach welchen ich längst vergeblich gestrebt habe: Allein der Weg, auf dem du zu deinen theoretischen Positionen gelangt bist, ist so ganz einzig in seiner Art, und dein

Ver-

Verfahren hierbey ist meinen Principien so ganz unangemessen, daß ich mich nicht nur zur Annahme derselben nicht entschließen kann, sondern auch gar sehr befürchten muß, du habest bey der Aufsuchung derselben nicht sowohl gedacht, als vielmehr auf eine für dich freylich angenehme Art geschwärmt. Du bist aber unausbleiblich verlohren, und setzest deine ganze Würde aufs Spiel, wenn du meinen Warnungen gegen Schwärmerey nicht Gehör giebst und Folge leistest, oder dich gar mit mir entzweyen willst, da wir beyde unserer Natur nach Eins ausmachen sollen.

(5) Lesenswürdig sind auch die Einwendungen, die in der Allg. d. Bibliothek, B. LXXXII. S. 463. und in Flatts Briefen über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion, Tübingen, 1789. wider die Kantische Moral-Theologie gemacht worden sind. Ueber die höchsten Grundsätze der Kantischen Moral-Philosophie hat man aber vorzüglich dasjenige nachzusehen, was der Recens. der Kantischen Critik der praktischen Vernunft in der A. L. Zeitung vom Jahr 1788. Num. 188. in Ansehung derselben erinnert. – Uebrigens ist die Kantische Moral-Theologie nicht zu verwechseln mit demjenigen wahrscheinlichen Beweise des Daseyns Gottes, den Crusius, s. dessen Metaphysik, §. 232. aus dem natürlichen Gewissenstriebe führt.

§. XVI.

Physiko-Theologie.

Noch ist ein Mittel, so die menschliche Vernunft angewendet hat, um das Daseyn eines höchsten

höchsten Welturhebers darzuthun, und sich eine sichere Ueberzeugung von diesem Daseyn zu verschaffen, zu erklären und zu beurtheilen übrig. Dieß besteht in dem Schlusse von dem Daseyn der Zweckmäßigkeit, Ordnung und Schönheit in den Dingen der gegenwärtigen Welt, so weit wir sie aus Erfahrung kennen, auf das Daseyn eines höchsten Wesens, das diese Zweckmäßigkeit, Ordnung und Schönheit der Dinge gewollt und zur Würklichkeit gebracht hat. Den Inbegriff der Grundsätze, nach welchen diese Art der Beweise einzurichten sind, nennt man die Physikotheologie. Da in allen Theilen der uns bekannten Natur Spuren der Ordnung und Zweckmäßigkeit sind, so muß das Feld, in welchem diese Wissenschaft Stoff zu ihren Untersuchungen finden kann, ungeheuer groß seyn, und es können theils aus dem Weltganzen überhaupt, insofern es uns bekannt ist, theils aus einzelnen Theilen desselben, oder aus einzelnen oft sehr verächtlichen Gegenständen in demselben Beweise für das Daseyn Gottes geführt werden; und je ausgebreiteter das Studium und die Kenntniß der Natur wird, destomehr müssen auch diese Beweise an Mannichfaltigkeit und Stärke gewinnen.

Es wird aber nicht unzweckmäßig seyn, aus dem großen Vorrath physikotheologischer Bemerkungen hier so viel in der Kürze anzuführen, als nöthig ist, um die Art, wie die menschliche Vernunft von den wahrgenommenen Naturvollkommenheiten sich zum höchsten Urheber

der.

derselben emporgeschwungen hat, bemerklich zu machen. — Ich kenne zwar nur einen kleinen Theil des Universums: Aber dieser kleine Theil eröfnet mir einen unermeßlichen Schauplaß von Mannichfaltigkeit, Zweckmäßigkeit, Ordnung und Schönheit. Meine Vernunft ist auch in ihrer größten Anstrengung immer noch zu unvermögend, das Unermeßliche dieses Schauplaßes zu fassen: Alle Wörter meiner Sprache sind zu schwach, um die großen Wunder auf demselben auszudrücken; und alle Zahlen sind zu klein, um die Menge dieser Wunder zu messen. Mein Geist verliert sich in ein stummes, aber desto beredteres Erstaunen, wenn er die Mannichfaltigkeit und Vielheit der Spuren von unermeßlicher Macht, Güte und Weisheit, die aus allen Theilen der sichtbaren Natur hervorleuchten, überdenket; und mein Gedanke wird Gefühl und Anbetung, wenn ich die Harmonie des Ganzen zu fassen mich bestrebe. Wohin ich mich auch wende, da sehe ich Zwecke und Mittel, Ordnung und Regelmäßigkeit. Hier erblicke ich Schönheiten in unzähligen Abänderungen und Gestalten; dort zeigt sich die Natur in erhabener Majestät. Unendlich verschieden ist das Entstehen und Vergehen der Dinge, und übersehbar mannichfaltig sind die steten Veränderungen, die ich in der gegenwärtigen Welt gewahrnehme: Aber alle diese Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit wird durch wenige allgemeine und sehr einfache Gesetze geregelt, und

die

die nehmliche Kraft ist es, welche Welten mit Welten, und Sonnenstäubchen mit Sonnenstäubchen verknüpft. Ein noch weit anlockenderes Schauspiel gewähret meinen Blicken die lebendige Schöpfung. Ich bemerke in derselben eine unermeßliche Verschiedenheit und eine unübersehbare Stufenfolge der Vollkommenheiten; ich erkenne ihre Verbindung mit der leblosen Natur. Diese genießt sich nicht selbst; aber sie wird von jener auf tausendfache Art genossen, und eröfnet ihr unzählige Quellen des Vergnügens und des Wohlseyns. Ich werde in jedem Thiere das genaueste Verhältniß der Werkzeuge, der Triebe und der Fähigkeiten unter einander gewahr. Ich sehe in jedem lebendigen Geschöpf die vortreflichsten und zweckmäßigsten Anstalten zum Gedeihen, zur Erhaltung und zur Fortpflanzung desselben. Doch welch ein Wunder bin ich selbst! Ich besitze die mannichfaltigsten Kräfte und Anlagen! Ich bin das sonderbarste Gemisch der verschiedenartigsten Vollkommenheiten! In mir sind alle Vortreflichkeiten, die sonst nur einzeln und isolirt in der sichtbaren Natur vorzukommen pflegen, zur schönsten Harmonie vereiniget! In mir ist das schönste, das größte, das unbegreiflichste Meisterstück würklich geworden! Größe und Kleinheit, Stärke und Schwäche — — doch ich zittre vor mir selbst, und bin in mich verlohren. Ich glaube freylich manche Einrichtung und manche Begebenheit gewahrzunehmen, die auf Zerstörung der

großen

großen Harmonie des Weltganzen, und auf den Untergang so vieler Vollkommenheiten abzweckt. Ich fange manchmal an zu befürchten, Unordnung und Unvollkommenheit werde die vorhandene Ordnung und Vollkommenheit verdrängen. Aber wie eitel ist meine Furcht! Wie beschämend ist für mich meine Kurzsichtigkeit! Eben dasjenige, was Unglück und Verderben drohte, dient zur Erhaltnng und zur Fortdauer der Vollkommenheit des Ganzen. Immer steigen die untergegangenen Vollkommenheiten aus ihrem Grabe mit verjüngter Schönheit und mit erneuerter Kraft wieder hervor. Ich suche Fehler auf in den Einrichtungen der Natur! Aber die Erfahrung lehrt mich, daß alles in derselben weit besser, weit zweckmäßiger und für das Ganze weit wohlthätiger ist, als ich je vermuthen, als ich je wünschen konnte. Woher stammt aber der Inbegriff aller dieser Schönheiten, Zweckmäßigkeiten, Ordnungen und Vollkommenheiten? Woher stamm ich mit allen meinen vortreflichen Anlagen und Kräften? Das Gegenwärtige verweiset mich freylich bey dieser Anfrage auf etwas Vergangenes, als seine Ursache; und dieses Vergangene deutet wieder auf etwas anderes hin, von dem es zunächst herrührte. Aber woher kam das All der Vergangenheiten, die ganze Kette der Ursachen und Würkungen, deren letzte Glieder ich sehe? Ich versinke in den grausen Abgrund des Nichts, wenn ich nicht etwas annehme, das diese ganze Kette beym obersten

Ringe

Ringe hält; das selbstständig und ewig ist; das der sichtbaren Welt den Ursprung gab und ihre Fortdauer sichert! Ich empöre mich gegen meine eigene natürliche Vernunft, wenn ich den Zufall zum Urheber aller der unzähligen Schönheiten und Vollkommenheiten mache, die sich mir in der gegenwärtigen Welt überall darstellen! Aber es wird mir alles verständlicher, wenn ich eine oberste Intelligenz, ein Wesen, das nach Einsicht und guten Willen alles bewürkte, zum Urheber und Erhalter der sichtbaren Schöpfung annehme. (1) Sey mir willkommen, Strahl des Lichtes, das meine Augen erleuchtet, und die Finsterniß vertrieb, in die ich zu versinken befürchtete! Sey mir willkommen, Gedanke an das Wesen aller Wesen! Du giebst meinem Nachdenken über Natur und Welt Leben und Kraft! Du zeigst mir da Ordnung und Zweckmäßigkeit, wo ich sonst nur absichtsloses Spielwerk zu sehen meynte! Du machst aus dem sonst regellosen Chaos meiner Naturkenntnisse ein harmonisches Ganze! Du bringst Einheit in in die Mannichfaltigkeit meiner Erfahrungen, und befriedigst das höchste und stärkste Bedürfniß meiner Vernunft! (2) Du bist nicht ein Kind der Schwärmerey, das während des Schlafs meiner Vernunft jung geworden wäre! Du bist die edelste Frucht der Vernunft selbst! Auf dich, auf dich werde ich jederzeit durch das strengste und ernsthafteste Nachdenken über mich und über alles, was ich außer mir kenne, zurück-

geführt, und ich müßte aufhören, vernünftig seyn zu wollen, wenn ich dich aufgeben wollte! Zwar begreife ich wohl, daß meine Ueberzeugung von dem höchsten Urheber aller Dinge in der Welt nicht jederzeit alle die unerschütterliche Festigkeit hat, die ich wohl wünschte, und es kommen manchmal Augenblicke, wo der Gedanke; es ist ein Gott, etwas von seiner sonstigen Deutlichkeit verlohren hat, und zu groß zu seyn scheint, als daß ich ihn erreichen könnte! Dieselbe Vernunft, die ihn sonst als den erhabensten und wichtigsten Gewinn aller ihrer Bemühungen betrachtet, scheint ihn bisweilen durch Vernünfteleyen wieder verdunkeln, und durch abstrakte Spekulationen zweifelhaft machen zu wollen! und manche Begebenheit in der gegenwärtigen Welt scheinet mit demselben nicht vollkommen vereinbar zu seyn! Aber ich werfe nur einen Blick auf die Wunder der Natur, und auf die Majestät des sichtbaren Weltbaues, und meine Vernunft erwacht aus den Träumen ihrer Zweifelsucht, erhebt sich wieder von Größe zu Größe, von Güte zu Güte bis zu dem Allergrößten, bis zu dem höchsten Gut, bis zur unbedingten und ewigen Ursache der Weltvollkommenheiten, und schämt sich, Nebel und Staub hervorgebracht zu haben, die ihren Augen das wohlthätigste Licht verbargen.

So könnte also doch die menschliche Vernunft in Ansehung des wichtigsten ihrer spekulativen Bedürfnisse Befriedigung finden, und

es

es gäbe einen Beweis des realen Daseyns Gottes, dem zwar vieles noch an einer geometrischen Demonstration, so vermöge der einmal vorhandenen Beschaffenheiten des menschlichen Erkenntnißvermögens nicht Statt finden kann, abgeht; der aber wegen seiner allgemeinen Faßlichkeit, wegen des Zuwachses, den er durch die Erweiterung der Naturkenntnisse unter den Händen der Vernunft immerfort erhält, und der endlich wegen seines wohlthätigen Einflusses auf Sittlichkeit und religiöse Denkungsart, indem er das Herz zur Dankbarkeit, zur Liebe und zum willigen Gehorsam gegen die Vorschriften desjenigen erwärmt, der allem, was er schuf, das Siegel der Vollkommenheit aufdrückte, weit mehr werth ist, als irgend eine trockene und schwer zu fassende Demonstration des Daseyns Gottes; und jeder Mensch könnte versichert seyn, daß, so lange seine Vernunft Vernunft bleibt, nichts seinen Glauben an die Gottheit werde wankend machen können. (3)

(1) Ueber die Physiko-Theologie ist ein großer Vorrath vortreflicher Schriften vorhanden, aus welchen in diesem Grundrisse nur die allgemeinsten Resultate haben angeführt werden können. Von den ältern hat Fabricius in der Einleitung zu Derhams Physiko-Theologie und Walch in der bibliotheca theolog. selecta, Tom. I. p. 690. sq. die wichtigsten aufgezeichnet. Den jungen Freunden der Philosophie zu gefallen, merken wir hier folgende an. Socrates apud Xenoph. in Memorab. Lib. I. c. IV. Lib. IV. c. III. *Cicero*

de N. D. Lib. II. c. V. ſq. *Galenus* de vſu partium corporis humani. *Seneca* de beneficiis, Lib. IV. c. IV - VIII. *Lactantius* de opifico dei. The Wisdom of God manifeſted in the Works of the creation. By Iohn Ray Edit. IX. London 1728. d. 1732. Phyſico-theologiae. By William Derham, London 1714. d. 1730. deſſelben Aſtrotheologie, London 1715. d. 1765. Bern. van *Nieuwentyt* regt gebrugk der Weereldbeſchouwinge, Amſterdam 1716. d. mit Anmerkungen von J. A. Segner, 1747. Vernünftige Gedanken von den Abſichten der natürlichen Dinge, von Ch. Wolf, 1723. Fontenelle Dialogen über die Mehrheit der Welten; von Bode herausgegeben, 1789. Démonſtration de l'exiſtence de Dieu, par de la Mſthe *Fenelon*. Bonnets Betrachtungen über die organiſirten Körper, d. mit Anmerk. von Götze. Ebendeſſelben Betrachtungen über die Natur, d. mit Anmerk. von Titius. Leſſers Inſekto-Theologie, 1758. Deſſelben Teſtaceo-Theologie, 1770. Sulzers Unterredungen über die Schönheit der Natur, 1774. Reimarus natürliche Religion, Abh. IV und V. Deſſelben Betrachtungen über die Triebe der Thiere, 1773. und über die beſondern Arten der thieriſchen Kunſttriebe, 1773. Sander über die Güte und Weisheit Gottes in der Natur. Lamberts koſmologiſche Briefe über die Einrichtung des Weltbaues. Philoſophiſche Betrachtungen über die thieriſche Schöpfung, d. 1769. Süßmilchs göttliche Ordnung in den Veränderungen des menſchlichen Geſchlechts, 1775. Torbern Bergmanns Phyſikaliſche Beſchreibung der Erdkugel, d. 1780. Bode Anleitung zur Kenntniß des geſtirnten Himmels, 1778. Platners philo-

philoſoph. Aphorismen, I. Th. S. 384-402. *Necker* de l'importance des opinions religieuſes, chap. XII-XIV. Uebrigens verliert die Phyſiko-Theologie dadurch, daß man behauptet, die Ordnung und Schönheit in der Welt ſey blos etwas Subjektives, m. ſ. §. X. n. 1. nichts von ihrer überzeugenden Kraft und von ihrem Werthe.

(2) S. Kants Critik der r. V. S. 715. und Feder über Raum und Cauſſalität, S. 204.

(3) Ohngeachtet Kant den phyſikotheologiſchen Beweis des Daſeyns Gottes ſehr rührend und überzeugend findet, auch die Grundzüge deſſelben auf eine meiſterhafte Art ſelbſt angiebt, ſo glaubt er doch ſelbigen der Moral-Theologie weit nachſetzen zu müſſen, und will überall keinen Beweis des Daſeyns Gottes aus theoretiſcher Vernunft gelten laſſen. S. Critik der r. V. S. 648 und 714. Es ſcheint aber beynahe, als wenn der Werth der phyſikotheologiſchen Beweiſe nur in der Abſicht, um der Moral-Theologie ein deſto größeres Anſehn zu verſchaffen, ſo ſehr von ihm herabgeſetzt worden ſey. Es ſoll nehmlich a) die tranſcendentale Idee des nothwendigen Urweſens ſo überſchwenglich groß ſeyn, daß ihr keine Erfahrung angemeſſen ſeyn, und daß ſie durch keine Vernunft erreicht werden kann. — Hierbey kömmt alles darauf an, ob die Idee des höchſten Weſens von der Vernunft erſt geſchaffen, oder mit ihr gegeben worden ſey ((m. ſ. oben §. XII. n. 1.) und ob es bewieſen ſey, daß die Geſetze der Kauſſalverbindung blos und allein auf Gegenſtände der Sinnenwelt ſich beziehen? b) Soll dieſer Beweis ungegründete Anſprüche auf apodiktiſche Gewißheit machen? —

Ansprüche auf apodiktische Gewißheit kann er nie machen, und wenn sie ihm beygelegt worden sind, so hat man den Sinn der Worte: apodiktische Gewißheit, nicht verstanden, oder sie mit moralischer Gewißheit verwechselt. c) Soll dieser Beweis ohne den kosmologischen und ontologischen, die beyde falsch sind, nichts beweisen, und also jene Grübeleyen der Vernunft nur in einer andern Gestalt wieder vorbringen. — Da der physikotheologische Beweis nicht auf apodiktische Gewißheit Ansprüche macht, sich blos auf natürliche Vernunft gründet, und zunächst das höchste Wesen nach seinen Beschaffenheiten nicht bestimmen, sondern nur dessen Daseyn darthun will, so bedarf er weder des ontologischen noch des kosmologischen Beweises zur Unterstützung. d) Das spekulative Interesse der Vernunft soll zwar die Voraussetzung einer obersten Intelligenz, als der alleinigen Ursache des Weltganzen, aber blos in der Idee verlangen. — Daß die bloße Idee der obersten Intelligenz die Foderungen der Vernunft ganz befriedige, ist zum wenigsten den stärksten Zweifeln unterworfen, m. s. oben §. XIV. n. 9. — Weit weniger bedeutend sind diejenigen Einwendungen wider den Werth und die Ueberzeugungskraft einiger Theile des physikotheologischen Beweises, die Maupertuis in der Einleitung zum Versuch einer Cosmologie vorträgt. Uebrigens verdient jedoch auch dasjenige nicht aus der Acht gelassen zu werden, was einige über die in der Physiko-Theologie häufig begangenen Fehler, s. Kants Demonstration des Daseyns Gottes, S. 103. erinnert haben.

§. XVII.

§. XVII.

Eigenschaften Gottes.

Wenn nun aber die menschliche Vernunft durch die Betrachtung der vorhandenen Ordnung und Vollkommenheit in der Welt zuletzt auf das Daseyn eines Wesens geführt wird, welches die absolute und erste Ursache dieser Ordnung und Vollkommenheit ausmacht, so entsteht die Frage: Mit welchen Bestimmungen und Prädikaten dieses höchste Wesen zu denken sey? denn es fodert nicht nur die Einrichtung des menschlichen Verstandes, daß er das Würkliche unter gewissen Bestimmungen sich denke, sondern wir müssen auch, wenn der Glaube an das Daseyn jenes erhabenen Urwesens in physischer oder in moralischer Rücksicht Nutzen haben soll, wissen, welche Eigenschaften demselben zuzuschreiben seyen, was hingegen ihm als Prädikat nie beygelegt werden dürfe.

Wenn wir aber bey der Beantwortung dieser Frage nicht überall im Finstern tappen wollen, so muß zuvörderst entschieden werden: Ob und inwiefern die menschliche Vernunft überhaupt eine Erkenntniß von den Eigenschaften des Urwesens zu erlangen im Stande sey? Daß uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst und unabhängig von unserer Erkenntnißart ist, ganz unbekannt, unerforschlich und ungedenkbar sey, dieß haben nicht nur die denkenden Köpfe aller Jahrhunderte freymüthig

bekannt; (1) sondern es ergiebt sich auch auf das einleuchtendste, sobald man über die Entstehungsart, über die Grenzen und über den Inhalt der menschlichen Erkenntniß nur einigermaßen nachdenkt. Uns ist nehmlich das Ding an sich seiner absoluten Beschaffenheit nach gänzlich unbekannt, so daß wir überhaupt davon nichts weiter wissen, als daß es Etwas sey; (2 um wie vielweniger dürfen wir uns also schmeicheln, jemals mit unserer Erkenntniß das Absolute in dem Urwesen zu erreichen, dessen Daseyn wir nur aus der Ordnung und Vollkommenheit in den endlichen und bedingten Dingen, als einer Würkung desselben, zu schließen berechtiget sind; und dessen Natur nach den Einsichten der aufgeklärten Vernunft so überschwenglich erhaben ist, daß auch das Ideal der höchsten Vollkommenheit in unserer Vernunft dieselbe nicht zu erschöpfen vermag. — Aber wenn auch unser Begriff von dem Urheber der Welt das absolute Wesen desselben nicht erschöpft, so kann doch die menschliche Vernunft durch einen richtigen Gebrauch ihrer selbst sich vielleicht so weit erheben, daß sie einige von den Eigenschaften erkennt, die der Gottheit an sich selbst zukommen, und denen die Vorstellungen, die wir uns davon machen, eben so, als wie die Abbildungen ihren Originalen, entsprechen? Diese Meynung hat zu allen Zeiten die meisten Vertheidiger gefunden, und ist demjenigen, was die menschliche Vernunft von den würklichen Dingen gemeinig-

lich

lich zu wissen meynt, sehr analog. Diejenigen Philosophen und Theologen nehmlich, die in dem Begriff des vollkommensten Wesens den Beweis des reellen Daseyns desselben anzutreffen glauben, finden auch in diesem Begriff durch eine Analyse seines Inhalts lauter Eigenschaften, die der Gottheit, als dem nothwendigen und allervollkommensten Wesen, an sich zukommen; und sowohl das Allgemeine und Erste dieses in seiner Art einzigen Begriffs (die höchste Realität im schlechterdings höchsten Grade) soll auf alle Prädikate, die der Gottheit an sich zukommen, führen, als soll auch jeder besondere Theil dieses Begriffs (jede bestimmte Eigenschaft der Gottheit) von so unendlichem Umfange und von so großer Fruchtbarkeit seyn, daß aus demselben alle übrigen Eigenschaften Gottes mit apodiktischer Gewißheit können abgeleitet werden. (3) Diejenigen Philosophen und Theologen aber, die das Daseyn Gottes aus der Betrachtung der Vollkommenheit und Ordnung in der gegenwärtigen Welt ableiten, verlassen entweder, wenn sie bis zur Einsicht der Größe, Weisheit und Güte des Urhebers aller Ordnung und Vollkommenheit in der Welt gelangt sind, die wahrscheinlichen und empirischen Beweise, und gehen, um die erste Ursache der Welt zu bestimmen, zu dem aus der Zufälligkeit alles Endlichen geschlossenen Begriff der absoluten und allerhöchsten Realität über; (4) oder sie folgern aus dem Daseyn gewisser Vollkommenheiten in den end-

lichen Dingen, das Daseyn eben derselben in der Gottheit, welcher sie in einer unbegreiflichen Größe und ohne Beymischung aller Grenzen deswegen zukommen sollen, weil sie von derselben ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach abhängig sind. Da nun der Mensch in der gegenwärtigen Welt nichts größeres und erhabeners kennt, als die Fähigkeiten seines Gemüthes, so wird der Gottheit nach dieser Ableitung ihrer Eigenschaften vorzüglich dasjenige im größten Grade zugeschrieben, was an dem menschlichen Gemüthe als Realität vorkommt. (5) Anlangend erstlich die apodiktischen Beweise gewisser dem Urwesen zuzuschreibenden Prädikate aus dem Begriff des allervollkommensten und absolut unbedingten Wesens, so sind selbige von keiner größern Wichtigkeit und Gewißheit, als der Beweis des reellen Daseyns der Gottheit aus demselben Begriffe. Gesetzt aber auch, daß sich das reelle Daseyn dieses vollkommensten Wesens noch aus andern Gründen, als aus dem zur Vollständigkeit dieses Begriffs gehörig seyn sollenden Begriff der Existenz apodiktisch erweisen ließe, so können wir doch niemals, wenn nicht der Schluß von der Beschaffenheit gewisser Vorstellungen im menschlichen Gemüthe auf die Beschaffenheit der Dinge an sich außer den Vorstellungen gelten soll, vergewissert seyn, daß weil wir mit dem Begriff der höchsten Realität gewisse Prädikate nothwendig in Gedanken verbinden müssen, diese Prädikate auch in dem

Objekte

Objekte dieses Begriffes neben einander möglich und würklich sind. Da überdieß die bestimmtern Vorstellungen von dem Inhalte des Begriffs des allerrealsten Wesens insgesamt Abstrakta aus dem Realen in der Erfahrung sind, von welchem sich nicht einmal gewiß darthun läßt, ob es zu dem Objektiven in den Dingen oder zu dem Subjektiven in unsern Vorstellungen von den Dingen gehöre, und da wir diese Abstrakta nothwendig darzu anwenden müssen, um bey der Idee des All der Realitäten nur etwas denken zu können, so sind die Beweise der Eigenschaften Gottes aus dem Begriffe dieses All nicht einmal Beweise aus reiner Vernunft (a priori), sondern dürfen nur als etwas aus der Erfahrung auf die Gottheit übergetragenes angesehen werden, von dem die Vernunft nichts weiter beweisen kann, als daß es zur Einheit verbunden gedacht werden könne. (6) Anlangend zweytens die Beweise des objektiven Daseyns gewisser Vollkommenheiten in der Gottheit aus dem Daseyn eben derselben in den zur Welt gehörigen Dingen vermittelst des Schlusses von der Würkung auf die Ursache, so sind auch diese Beweise den wichtigsten Zweifeln ausgesetzt. Eine gegebene Würkung berechtiget uns nehmlich nur darzu eine Ursache, von der sie abhängt, vorauszusetzen, nie aber kann man von der Beschaffenheit der Würkung auf eine bestimmte Beschaffenheit in der Ursache schliessen. Das Reale in den Dingen, so zur gegenwär-

wärtigen Welt gehören, kennen wir ferner nur theils als Würkungen gewisser Vermögen in denselben auf unsere Erkenntnißkräfte, theils als Erscheinungen oder als Eigenschaften der Sinnenwelt. Wenn Gott also auch diejenigen Realitäten, die er zur Würklichkeit gebracht hat, selbst im höchsten Grade besitzen sollte, so würden wir doch dieselben nur nach den Würkungen des ihnen auf eine sehr unvollkommene Art Aehnlichen in der gegenwärtigen Welt kennen; und welche nüchterne Vernunft wird es billigen können, wenn Eigenschaften und Erscheinungen des Endlichen auf das von demselben ganz verschiedene unendliche Wesen übergetragen werden, (7) oder was kann dieses Uebertragen anders seyn, als ein grober und vernunftwidriger Anthropomorphismus? — Ohngeachtet aber die menschliche Vernunft nie im Stande ist, das höchste Wesen nach dem, was es an sich selbst ist, zu bestimmen, so sind ihr hiermit doch nicht alle Mittel und Wege abgeschnitten, um zu einer für sie nöthigen und nützlichen Erkenntniß desselben zu gelangen. Wenn sie nehmlich ihre Urtheile über die Eigenschaften des Urhebers der Welt **blos auf das Verhältniß** einschränkt, in welchem die Welt und alles, was darzu gehört, zu diesem Urheber steht, so vermeidet sie nicht nur den gefährlichen dogmatischen Anthropomorphismus, sondern in ihrer Erkenntniß von diesem Urheber der Welt, dessen objektive Natur ihr nach ihrem eigenen Geständniß immer völlig unbe-

unbekannt bleibt, ist auch alsdann diejenige Realität enthalten, zu der sie in irgend einem Theile ihres Wissens gelangen kann. Denn da unserer Erkenntniß alsdann Wahrheit und Realität zuzuschreiben ist, wenn sie die Beziehungen der Dinge zu unserm Erkenntnißvermögen den Gesetzen derselben gemäß darstellt, (8) so muß auch in unserer Kenntniß von Gott Wahrheit enthalten seyn, wenn sie die Beziehungen und Verhältnisse enthält, in welchen Gott zur Welt und zu uns selbst steht. Um nun aber das Verhältniß zweyer Dinge zu einander richtig einzusehen, ist es nicht nöthig, eine Kenntniß von den absoluten Beschaffenheiten dieser Dinge selbst zu haben, noch brauchen auch diejenigen Dinge, die in Ansehung ihrer Verhältnisse einander vollkommen ähnlich sind, eine Aehnlichkeit in Ansehung ihres Absoluten und in Ansehung ihrer Eigenschaften oder Würkungen zu besitzen; denn den heterogensten Dingen kann ein gleiches Verhältniß zu einander zukommen. Ohngeachtet wir also die absolute Natur Gottes gar nicht kennen, so ist doch unsere Vorstellung von der Gottheit ganz richtig, wenn sie das Verhältniß, in welchem dieselbe zur Welt und zu uns selbst steht, enthält; und ohngeachtet wir ganz und gar nicht wissen, ob und inwiefern zwischen den absoluten Eigenschaften Gottes und den Beschaffenheiten der endlichen Dinge irgend eine Aehnlichkeit Statt findet oder nicht, so können wir doch das Verhältniß der Gottheit zur Welt

und

und zu uns selbst nach den Verhältnissen bestimmen, so unter den uns bekannten endlichen Dingen vorhanden sind. Wenn daher gesagt wird: Gott habe einen Verstand und einen Willen, so heißt dieß nicht soviel, als: In Gott ist etwas, das demjenigen ähnlich ist, so wir im menschlichen Gemüthe Verstand und Willen nennen; denn wir wissen ganz und gar nicht, ob dasjenige, was im menschlichen Gemüthe den Verstand und den Willen ausmacht, Gott zukommen könne: Sondern es kann hiermit nichts weiter angedeutet werden, als: Wie sich gewisse Aeußerungen im menschlichen Gemüthe zum Verstande und zum Willen in demselben verhalten, in eben dem Verhältniß denken wir uns auch die Einrichtung der Welt zu dem uns Unbekannten in Gott, das wir Verstand und Willen nennen. (9) Solchemnach würden diese Bestimmungen der Gottheit selbst noch dann kein Misbrauch der Vernunft, und keine über ihre Grenzen erweiterte Anwendung derselben seyn, wenn sie auch blos auf Erfahrungskenntnisse einzuschränken wäre, und wenn nichts weiter ein Gegenstand der dem Menschen möglichen Erkenntniß ausmachte, als was zur Sinnenwelt gehört; denn wir tragen keine Prädikate der Sinnenwelt auf ein von derselben ganz verschiedenes Wesen über; sondern wir bestimmen nur das Verhältniß des Urwesens, zu dessen Annehmung die Vernunft durch die Natur und Einrichtung der Sinnenwelt getrieben wird,

den-

denjenigen Verhältnissen gemäß, die wir in dem Reiche unserer Erkenntniß gewahrnehmen, und die überall angetroffen werden müssen, wo menschliche Vernunft ist. Diese Bestimmungen der Gottheit dienen nicht darzu, um Gott an sich, sondern um die Welt so zu erkennen, wie es die wesentliche Einrichtung und das Bedürfniß unserer Vernunft selbst fodert. Wie viele und wie mannichfaltige Verhältnisse aber zwischen Gott und der Welt von uns zu denken seyen, wird durch die Beschaffenheit der physischen und moralischen Welt selbst bestimmt. (10)

Die erste Eigenschaft, so wir der Gottheit beylegen müssen, ist die **Einheit**, nach welcher kein ihr völlig gleiches Wesen außer ihr vorhanden ist. Da nehmlich die Vernunft aus keiner andern Ursache einen Urheber der Welt annimmt, als weil sie sich wegen der Bedingungen alles dessen, so zur Welt gehört, gedrungen fühlt, den Grund dieser Bedingungen in einem unbedingten Wesen außer der Sinnenwelt zu setzen, und da dieses einzige Wesen vollkommen hinreicht, die Beschaffenheit aller Theile der Welt für die Vernunft begreiflich zu machen, so würde es offenbar ohne allen Grund und also wider die Vernunft seyn, wenn man mehr als eine Ursache der Welt annehmen wollte. Da überdieß in der Welt, so weit wir sie kennen, die größte Harmonie aller Theile und Zwecke vorhanden ist, und uns gar nichts berechtiget, in

der-

derselben eine Verschiedenheit der Zwecke anzunehmen, so ergiebt sich auch hieraus, wie unvernünftig der Glaube an eine Mehrheit von unbedingten Welturhebern sey. Wie sich also eine einzige Ursache zur Vielheit ihrer Würkungen verhält, eben so verhält sich Gott zu dem Vielen, das die Welt ausmacht. (11)

Gott besitzt Verstand, d. h. wie sich verhält ein nach vernünftigen Absichten verfertigtes Werk zu den Einsichten desjenigen, der es hervorgebracht hat, eben so verhält sich die ganze Welt zu dem Unbekannten in Gott, das wir Verstand nennen, und das wir zwar nicht an sich selbst, aber nach dem, was es in Beziehung auf die Welt ist, kennen. Daß Gott in diesem Verhältnisse zur Welt gedacht werden müsse, beweist die überall in der sichtbaren Natur vorkommende Ordnung und Zweckmäßigkeit. Ich würde also den Foderungen meiner Vernunft keine Genüge thun, und es würde die in der sichtbaren Welt unleugbar vorhandene Zweckmäßigkeit schlechterdings unverständlich seyn, wenn ich mir das Verhältniß des Urwesens zur Welt nicht als das Verhältniß einer verständigen, sondern als das Verhältniß einer blinden und ohne Absichten würkenden Ursache zu ihrer Würkung, vorstellen wollte. Der Gedanke: Die Welt ist das Werk einer blindwürkenden Ursache, ist also eben so wider meine Vernunft, als der Gedanke: Die Welt ist ohne zureichende Ursache entstanden. Da nun die in der sicht-

baren

baren Welt vorkommende Ordnung und Zweckmäßigkeit über allen Ausdruck groß und erhaben ist, und von mir nie völlig erschöpft und begriffen werden kann, so darf ich mir das Unbekannte in Gott, das ich Verstand nenne, nicht als ein Vermögen denken, das eben so wie der menschliche Verstand seine Grenzen hat; sondern der Anblick der Welt zwingt mich, der Gottheit den allervollkommensten Verstand beyzulegen. Ich sage daher mit allem Recht: Gott ist allwissend, d. h. er erkennt alles erkennbare und zwar auf die allervollkommenste Art, (12) und allweise, d. h. er erwählt die besten Absichten und die seine Absichten am vollkommensten bewürkenden Mittel.

Wenn die Welt das Werk der Gottheit ist, so muß dem unbedingten Urwesen in Rücksicht auf die Welt auch ein Wille oder eine thätige Kraft zugeschrieben werden, d. h. wie sich verhält der Wille des Menschen zu seinem Verstande, dessen Vorstellungen er realisiren kann, eben so verhält sich das Unbekannte in Gott, das wir Willen oder thätige Kraft nennen, zu dem, was seine Allwissenheit erkennt. Es ist aber bey keiner Eigenschaft, die man der Gottheit beylegt, nöthiger, sich vor dem so sehr schädlichen Anthropomorphismus, welcher Eigenschaften, wie sie in der Sinnenwelt vorkommen, auf das Urwesen überträgt, zu hüten, als eben bey dieser; denn man ist auf dem Wege zur gröbsten Schwärmerey und zum blindesten Aber-

glauben, wenn man dasjenige, was dem menschlichen Willen als nothwendige Bestimmung anklebt, auch auf die Gottheit überträgt, (13) oder wenn man von dem, was Gottes Wille genannt wird, mehr wissen will, als das Verhältniß von etwas an sich völlig unbekanntem in Gott zur Welt. Soll aber dasjenige, was wir Wille Gottes nennen, zur Erklärung der in der Welt vorhandenen Vollkommenheiten zureichend seyn, so müssen wir es als das vollkommenste in seiner Art denken, d. h. wir müssen Gott den allmächtigsten, allgütigsten, freyesten, heiligsten und gerechtesten Willen zuschreiben.

Die Allmacht Gottes macht diejenige Vollkommenheit desselben aus, nach welcher alles, was zur Welt gehört, von ihm abhängig ist. Ich würde nehmlich, wenn ich in der Welt etwas von dem Willen der Gottheit unabhängiges annehmen wollte, den Foderungen meiner Vernünft in Ansehung des Ursprungs und der Beschaffenheit des Bedingten nicht genug thun, und so gut irgend ein Theil der Welt ohne Gott da seyn könnte, eben so gut könnte auch die ganze Welt ohne Gott da seyn. Und da der Theil der Welt, den wir kennen, in jeder Rücksicht unermeßlich ist, so muß dasjenige Wesen, von dessen Kraft alles abhängt, wenn anders das Daseyn der Welt verständlich seyn soll, eine alles überwiegende, durch nichts eingeschränkte

und

und über allen Ausdruck erhabene Kraft besitzen. (14)

Die Güte Gottes besteht in derjenigen Vollkommenheit seines Willens, nach welcher er allen empfindenden Geschöpfen Glückseligkeit gewährt. Der Begriff der Güte Gottes schließt theils **Wohlwollen**, d. i. die Neigung, daß die empfindenden Geschöpfe angenehme Gefühle haben sollen, theils die **Sorge für die würkliche Gelangung zum Genuß dieser Gefühle** in sich. Sie setzt also voraus, sowohl daß Gott den empfindenden Geschöpfen Fähigkeit zum Genuß des Vergnügens ertheile, als daß er sie auch in Umstände versetze, wo die Anwendung dieser Fähigkeit Statt findet. Die Frage: Ob Gott gütig sey? ist aber, da wir von der Glückseligkeit der empfindenden Wesen anderer Art gar nicht urtheilen können, keine andere, als: Ob die Menschen glückselig seyen, und ob der Gottheit, im Verhältnisse zu uns Menschen betrachtet, würklich Güte zugeschrieben werden müsse? Menschliche **Glückseligkeit**, als ein Ideal der Phantasie betrachtet, besteht in dem Bewußtseyn des Menschen von der sein ganzes jetziges Daseyn ununterbrochen begleitenden Annehmlichkeit des Lebens: Die Menschen halten sich jedoch auch schon für glückselig, wenn sie in einem Zustande leben, wo sie diejenigen Grade des Wohlgefühls würklich erreicht haben, die sie erlangen konnten; und menschliche Glückseligkeit ist also nach der Würklichkeit genommen

derjenige Zustand, wo es sich der Mensch bewußt ist, er sey der Annehmlichkeiten des gegenwärtigen Lebens in dem Grade theilhaftig worden, in welchem er sie vermöge seiner Umstände erreichen konnte. (15) Mit dieser Erklärung der menschlichen Glückseligkeit verbinden wir nachfolgende Bemerkungen. a) Menschliche Glückseligkeit entspringt aus der Befriedigung der Neigungen, und aus der Erreichung der Zwecke des gegenwärtigen Lebens. b) Sie setzt ein Uebergewicht der angenehmen Gefühle über die unangenehmen, des Vergnügens über den Schmerz voraus. c) Die Verschiedenheit unter den Menschen in Ansehung ihrer Kräfte und Neigungen, in Ansehung ihrer Bildung und Erziehung, in Ansehung ihrer Vorstellungen von menschlicher Vollkommenheit und Würde im gegenwärtigen Leben bringt die entgegengesetztesten Urtheile über dasjenige hervor, was zur menschlichen Glückseligkeit gehören soll; und es ist vermöge der einmal in der Sinnenwelt vorhandenen Einrichtung unmöglich, daß ein und derselbe Gegenstand, daß eine und dieselbe Beschäftigung mehreren Menschen ein völlig gleiches Vergnügen gewähren sollte. d) Diese Unterschiede in den Urtheilen der Menschen über dasjenige, was zu ihrer Glückseligkeit gehört, machen es auch unmöglich, daß Jemand den Grad von Glückseligkeit, dessen ein anderer theilhaftig worden ist, genau bestimmen könnte; und derjenige, welcher uns höchst elend zu seyn

scheint,

scheint, kann sehr oft nach den Aussprüchen seines eigenen Gefühls eines sehr hohen Grades menschlicher Glückseligkeit theilhaftig seyn. (16) — Daß nun aber der Gottheit in Beziehung auf uns Menschen die vollkommenste Güte zuzuschreiben sey, erhellet aus folgenden Gründen. a) Schon diejenige Einrichtung, nach der jedes Individuum des menschlichen Geschlechts Zweck an sich und um sein selbst willen da ist, giebt sehr deutlich zu erkennen, daß keine niedrige Selbstsucht (17) oder Partheylichkeit gegen einige Mitglieder unsers Geschlechts das Urwesen zur Hervorbringung der Menschen bestimmt habe, und daß jeder vernünftige Bewohner dieses Erdbodens mit allen übrigen seiner Natur nach einen gleichen Anspruch auf einen frohen Genuß des Lebens habe. b) In der menschlichen Natur bemerkt man die bewundernswürdigsten und mannichfaltigsten Fähigkeiten zum Genuß angenehmer Gefühle. Unzählbar sind die Arten, wie wir unser Selbst genießen; jeder äußere Sinn, jede selbstthätige und leidende Kraft des Gemüths enthält einen besondern Keim, aus welchem Freude und Wohlgefühl in immer erneuerter und eigener Gestalt hervorsprossen. Ich würde also meiner eigenen Vernunft Gewalt anthun müssen, wenn ich dem Urheber des menschlichen Geschlechts feindselige und böse Gesinnungen gegen dasselbe zuschreiben wollte. c) Auch ist der Erdboden, den wir bewohnen, so vortreflich und über alle Be-

schreibung vollkommen eingerichtet, daß er mit lauter und ganz vernehmlicher Stimme die Güte seines Urhebers gegen das menschliche Geschlecht verkündigt. Das in uns allen stets rege Verlangen nach dem Genuß angenehmer Gefühle ist nicht ein Feuer, so in unserm Innern würket, und wegen Mangel an Gegenständen, durch die es befriedigt wird, das Mark des Lebens verzehrt: Die Luft, der Erdboden und das Meer bieten unzählbare Güter dar, die vom Menschen genossen werden können, und seine Wünsche befriedigen. Es giebt in unserer Welt unüberseh-bar viele Dinge, deren natürliche Schönheit unzählbare Freuden gewähren; es giebt in unserer Welt unzählbar viele Dinge, die durch Bearbeitung zur Befriedigung der menschlichen Begierden und zur Erzeugung froher Gefühle geschickt gemacht werden können. Ueberall sind Gegenstände, so unsere Kräfte beschäftigen und das Bewußtseyn unserer Fähigkeiten, welches gleich einer unerschöpflichen Quelle Vergnügen und Wohlgefühl in unzählbaren Bächen über unser ganzes Leben ausgießt, erwecken. Und wie vielfach sind nicht die Aufforderungen zur Tugend; wieviel Gelegenheit haben wir nicht, die Gesetze der Rechtschaffenheit zu befolgen? Es kommt also nur auf uns an, daß wir diesen Aufforderungen Genüge thun und diese Gelegenheiten benutzen, um dadurch zum Genuß der erhabensten, der reinsten, der dauerhaftesten Freuden zu gelangen; denn unauflösbar sind die Bande,

womit

womit der Urheber der Welt die höchste Würde in der Menschennatur mit dem stärksten und edelsten Wohlgefühl verknüpft hat. d) Daß nun aber diese Beweise von der Glückseligkeit der Menschen nicht blos einen angenehmen Traum ausmachen, der nur so lange täuschen kann, als man im Allgemeinen über die Anlagen im Menschen zum Genuß der Freude, und über die Fähigkeit der Dinge in der Welt zur Erweckung froher Gefühle, spekulirt, und der sogleich verschwindet, als man die Erfahrung befragt, und die Zahl der würklich frohen Augenblicke dieses Lebens mit den unangenehmen vergleicht, davon überzeugt uns die große Anhänglichkeit der Menschen ans gegenwärtige Leben, die gewiß nicht vorhanden seyn würde, wenn das Böse ein Uebergewicht über das Gute in unserer Welt hätte. (18) Die innere Stimme meiner Natur also, die mich zur Sorge für die Fortsetzung des Lebens aufruft, verkündigt mir auch zugleich die Güte desjenigen, der mich zum Daseyn bestimmte. (19) — So einleuchtend aber auch diese Beweise der Güte Gottes der unbefangenen Vernunft sind, so richtig und wahr es auch immer ist, daß das viele Gute, so wir in den meisten Augenblicken unsers Lebens genießen, uns auf einen gütigen und gegen das menschliche Geschlecht wohlwollenden Urheber hinweiset, so kann es doch nicht geleugnet werden, daß sie nicht für Jedermann und in allen Augenblicken unsers Daseyns denjenigen Grad der Evidenz

haben, der unsere Ruhe begründete, unsern Muth belebte, und uns über alle Zweifel erhübe. Die vielen und mancherley Uebel im gegenwärtigen Leben nehmlich scheinen nicht nur mit der Güte, die der Gottheit beygelegt wird, nicht völlig vereinbar zu seyn, sondern man hat auch mit gewiß nicht ganz unbedeutenden Gründen darthun wollen, es sey bey den Menschen ein Uebergewicht der Uebel und der Schmerzen über die Freuden und über das Gute, das er genießt, vorhanden, und hieraus die Folge gezogen: Der Urheber des menschlichen Geschlechts und der empfindenden Geschöpfe könne ohnmöglich ein gütig gesinntes und für die Glückseligkeit derselben sorgendes Wesen seyn, sondern müsse vielmehr als ein Wesen betrachtet werden, das an den Schmerzen und an dem Unglücke der lebendigen Geschöpfe auf unserm Erdboden ein sehr großes Wohlgefallen habe: Eine fürchterliche Folge, deren Prüfung unserer ganzen Aufmerksamkeit würdig ist! — Daß die Leiden und Schmerzen der lebenden Wesen auf unserer Erde weit größer seyen, als die Zahl der Freuden und Vergnügungen, so ihnen zu Theil wird, hat man durch folgende Gründe darthun wollen. Zuerst beruft man sich auf das fühlbare Uebergewicht, welches das physische Uebel und der körperliche Schmerz über die angenehmen Empfindungen des gegenwärtigen Lebens haben soll. Da nehmlich nach der Einrichtung der thierischen Schöpfung Unbehaglichkeit und Schmerz

darzu

darzu dienen, um die empfindenden Wesen in Thätigkeit zu versetzen und zu erhalten; da so viele Unordnungen und Revolutionen in der Natur entstehen, die auf einmal vielen Tausenden ganz schuldloser Wesen Tod, Untergang und Verderben bringen; da die meisten Geschöpfe zu wenig Kraft haben, als daß sie sich gegen Mangel und Elend aller Art einigermaßen schützen könnten; da der Schmerz seiner Natur nach weit lebhafter und anhaltender empfunden wird, als das Vergnügen; da alles in der gegenwärtigen Welt gewissen allgemeinen Gesetzen unterworfen ist, und da von diesen allgemeinen Gesetzen nie eine Ausnahme zum Besten der Geschöpfe Statt findet; daselbst die angenehmsten Freuden, zu deren Genuß uns ein vorhergegangenes unangenehmes Gefühl erst hat vorbereiten müssen, sobald sie genossen worden sind, Sättigung und Eckel hervorbringen; und da sogar das Nützlichste in der Welt fast bey jeder Gelegenheit zugleich auch schädlich für die empfindenden Geschöpfe wird, so soll hieraus jedem, der nicht von schwärmerischen Vourtheilen eingenommen ist, einleuchtend seyn, daß die Zahl der physischen Leiden ein unbeschreibliches Uebergewicht über die Zahl der von den Geschöpfen würklich genossenen angenehmen sinnlichen Empfindungen habe, und daß der jedem Menschen fürchterliche Tod unter allen diesen namenlosen Uebeln gewiß nur das geringste und unbedeutenste sey. Zweytens soll ein eben so großes

Uebergewicht des moralischen Uebels über das moralische Gute in der gegenwärtigen Welt vorhanden seyn. Jeder Mensch, spricht man, trägt seinen eigenen Peiniger beständig bey sich, indem er vermöge der Einrichtung seiner Natur den unmäßigsten Leidenschaften immer unterworfen ist. Diese Leidenschaften aber haben zu allen Zeiten die größten Ausschweifungen und Schandthaten, die blutigsten Kriege und unmenschlichsten Verfolgungen, die mit allen menschlichen Rechten streitende Sklaverey, den fürchterlichen und alle Gefühle empörenden Gewissenszwang, unzählbare künstliche Martern, und ein so ungeheures Heer mannichfaltigen Jammers und Elends, durch welches Unschuldige immer am meisten leiden, hervorgebracht, daß keine Sprache Worte genug enthält, um sie gehörig zu schildern und zu bezeichnen. Ueberdies soll es ja auch bekannt genug seyn, daß bey weitem der größte Theil der Menschen lasterhaft und mithin elend sey. **Drittens** meynt man, das Leiden und Elend des gegenwärtigen Lebens sey nur ein kleines und unbedeutendes Vorspiel des namenlosen Unglücks, das in dem Leben nach dem Todte allen Verdammten, die nach den übereinstimmenden Aussprüchen der rechtgläubigen Kirche den größten Theil des menschlichen Geschlechts ausmachen, bevorsteht, und das in der fürchterlichen Ewigkeit beständig zunehmen wird. (20) **Endlich** behauptet man noch, Gott habe durch seine Macht dem größten

Theile dieser Schmerzen und Leiden, die den Menschen im gegenwärtigen Leben treffen, sehr leicht abhelfen können: Ihm konnte es nehmlich nicht schwer fallen, theils die Geschöpfe gegen die Empfindung des Schmerzes gleichgültiger zu machen; theils sie mit etwas mehr Kraft und Stärke auszurüsten, um den physischen und moralischen Uebeln nachdrücklicher widerstehen zu können, und eine vollkommnere Kenntniß des Guten und Bösen würde hierzu schon vieles beygetragen haben; theils insbesondere auch die Ausbreitung des größten aller Uebel, nehmlich des moralischen, dadurch zu verhindern, daß er entweder die Vortreflichkeit der Tugend durch den damit jederzeit verbundenen Genuß zeitlicher Güter, oder die Abscheulichkeit des Lasters und der Bosheit durch unmittelbar damit verknüpfte Strafen und durch sichtbares Elend auszeichnete. (21) Sollten aber auch diese und andere ähnliche Beweise wider die Güte Gottes noch mit mehr Feuer der Beredsamkeit vorgetragen werden, als sie würklich oftmals vorgetragen worden sind, so würden sie doch nie im Stande seyn, den auf so wichtigen und so unzählbaren Gründen beruhenden Glauben an diese Güte umzustoßen, und die Vernunft findet beym richtigen Nachdenken über die Einrichtung und Regierung der gegenwärtigen Welt sehr bald das Uebertriebene in allen jenen Beweisen. Folgende Bemerkungen mögen darzu dienen, die Schwäche derselben aufzudecken.

decken. a) Die Dinge, die zur gegenwärtigen Welt gehören, werden nicht nach dem, was sie an sich sind, sondern in Ansehung ihrer Beziehung auf die lebenden und empfindenden Geschöpfe gut oder böse genannt, und ein Gegenstand ist nur in Ansehung dessen, der dadurch leidet, ein Uebel; in Ansehung dessen aber, der dadurch angenehme Gefühle erhält, ein Gut. (22) b) Die Frage, von der Größe des Uebels in der Welt, ist also keine andere, als die Frage von der Größe der Leiden und unangenehmen Gefühle der empfindenden Wesen in derselben. c) Durch die Eintheilung des Uebels in das physische und moralische werden nicht zwey wesentlich verschiedene Arten der unangenehmen Gefühle, sondern nur zwey verschiedene Ursachen und Quellen derselben angezeigt. d) Gott hat nicht nur für das Beste des Ganzen der empfindenden Welt gesorgt, sondern er sorgt auch für das Beste jedes empfindenden Wesens insbesondere. e) Je genauer man nehmlich die Natur kennen lernt, destomehr zeigt es sich auch, daß ihre Gesetze und Einrichtungen zum Guten und zum Wohlseyn der empfindenden Geschöpfe abzwecken; und es kann selbst der hartnäckigste Gegner der Güte Gottes nicht leugnen, daß in der Welt unzählige Anstalten vorhanden sind, welche die Glückseligkeit der empfindenden Wesen befördern. Man hat daher auch nie gewagt zu leugnen, daß viel Gutes in der Welt vorhanden sey, sondern nur behauptet,

es

es gebe in derselben ein Uebergewicht des Bösen über das Gute. Wenn man nun aber glaubt, vom Daseyn des Bösen und der Schmerzen in der Welt Einwürfe wider die Güte Gottes hernehmen zu dürfen, warum soll das viele Gute, das in derselben unleugbar da ist und genossen wird, nicht zum Beweis der Güte Gottes angeführt werden können? f) Sollten diejenigen Gegenstände, welche in der gegenwärtigen Welt für die empfindenden Wesen sehr oft Quellen des Schmerzes und des Mißvergnügens sind, fehlen, so hätte auch zugleich aus ihr alles dasjenige haben weggenommen werden müssen, was die Glückseligkeit derselben befördert. Die Sonne zieht z. B. verheerende Gewitter zusammen, und verbrennt durch ihre Strahlen ganze Gegenden: Aber sie giebt auch dem Erdboden Licht und Wärme, sie kocht den erquickenden Saft der Traube, und bringt alle Arten von Früchten und Gewächsen, ohne welche die Geschöpfe nicht leben könnten, zur gehörigen Reife. Stürme verwüsten ganze Landschaften, zerstören oft binnen wenigen Augenblicken den vieljährigen Fleiß der Menschen, und ängsten den Schiffer auf dem Meere: Aber sie reinigen auch die Luft von tödtenden Dünsten, und machen selbige zum Einathmen geschickter. Gifte tödten den Menschen: Weise zubereitet und genossen sind sie die heilsamste Arzney wider die fürchterlichsten Krankheiten. Unser Körper ist so zart gebauet, daß eine Kleinigkeit ihn verletzen und

Schmerz

Schmerz verursachen kann: Aber ohne diesen zarten Gliederbau würden wir die lebhaftesten Freuden und die angenehmsten Gefühle entbehren müssen. Die Ehrbegierde ist die Mutter unzähliger Streitigkeiten und vieler blutigen Kriege: Aber sie ist auch die Quelle sehr vieler großen und edlen Thaten zum Besten des menschlichen Geschlechts. Die Liebe zum Eigenthum artet sehr leicht in unersättlichen Geiz aus: Aber sie ist auch die Quelle nützlicher Thätigkeiten und vieler wohlthätigen Erfindungen. Die Wünsche und Begierden des Menschen können nie ganz befriediget werden, und kaum ist uns ein Wunsch gewährt worden, so steigt aus ihm schon wieder ein neuer noch unbefriedigter hervor: Ohne diese Anstalt in unserer Natur aber würde unser Leben einen beständigen Müßiggang ausmachen, und wir der frohesten Empfindungen beraubt seyn. Die Phantasie schreckt uns mit Schattenbildern: Eben dieselbe verschaft uns auch den Genuß alles Guten in der Vorwelt und in der Zukunft. Die Liebe beyder Geschlechter zu einander bringt, wenn sie ausartet, die unnatürlichsten Laster hervor, und richtet die schrecklichsten Verwüstungen unter den Menschen an: Ohne sie würde das menschliche Geschlecht nicht fortdauern, und das jetzige Leben der edelsten und stärksten Freuden beraubt seyn. (23). g) Man hat sehr oft über gewisse Begebenheiten geklagt, und sie blos als Quellen des menschlichen Elends geschildert: Eine genauere Bekanntschaft mit denselben und

mit ihren Folgen aber zeigt uns in selbigen die anbetungswürdigsten Spuren der Güte und Weisheit desjenigen, der die Welt regiert, und das Böse zur Beförderung des Guten benutzt. Der Krieg z. B. bringt Elend in tausend Gestalten hervor: Er ist aber auch zugleich der Schauplatz vieler erhabenen Tugenden, und hat oft die wohlthätigsten Revolutionen in der Denkungsart und in dem Zustande ganzer Nationen befördert. Die Angriffe auf Religion und Wahrheit haben immer darzu dienen müssen, beyde in einem reinern und erhabnern Lichte darzustellen. Die große Barbarey der mittlern Jahrhunderte hat die edleren Kenntnisse und Wissenschaften, so ehemals in den Mauern Athens und Roms eingeschlossen waren, über ganz Europa ausbreiten helfen. h) Das Uebel, welches sich bisweilen in einem Zeitraum und in einem Winkel unsers Erdbodens beysammen befindet, und woraus man das große Uebergewicht der Schmerzen über die Freuden in der Welt hat beweisen wollen, verliehrt alle seine fürchterliche und erschütternde Größe, sobald man die Zahl der Menschen, die dadurch leiden, mit der Anzahl der noch übrigen, die gar nichts davon empfinden, vergleicht. (24) i) Die Natur hat durch mannichfaltige Anstalten dafür gesorgt, daß Elend und Schmerzen den Menschen nie gänzlich unterdrücken. Zu denselben gehören z. B. die alles belebende Hofnung einer Verbesserung des gegenwärtigen Zustandes, die

den Menschen selbst im größten Unglück nicht ganz verläßt, und die Gleichgültigkeit und Unempfindlichkeit, die aus Gewohnheit an ein Uebel entsteht, und die ihn sogar gegen den heftigsten Schmerz stumpf macht. l) Die trostlose, aus groben Eigendünkel, oder aus einem aller Tugend beraubten Menschenhaß, oder aus überspannten Vorstellungen von der Tugend herrührende Behauptung: Daß weit mehr Bosheit und Laster unter den Menschen herrsche, als Rechtschaffenheit und moralische Güte, erscheint als ungegründet und falsch, sobald man bedenkt, theils daß es zum Wesen der Tugend gehört, im Verborgenen zu würken; theils daß das Laster nie so auffallend seyn, und so viele Verwunderung erregen würde, wenn es nicht Ausnahme von der Regel, wenn es nicht etwas Seltenes an der menschlichen Natur wäre; theils daß ohne alle Tugend gar keine dauerhafte gesellschaftliche Verbindung unter den Menschen Statt haben könne; theils daß überhaupt kein einziger Mensch so sehr lasterhaft seyn kann, daß er nicht noch einiges Gute und Achtungswürdige an sich haben sollte. (25) m) Wider alle gesunde Vernunft, und ganz und gar unbeweisbar ist es aber, was man so oft über die unendlich dauernden Leiden des bey weitem größern Theils der Menschenseelen nach dem Todte, und anderer Geister in anderen Theilen des Universums gesagt hat. Es läßt sich nehmlich nicht nur von dem Zustande der Menschen nach dem Todte

und

und von dem Zustande anderer Geister in andern Theilen der Welt nichts bestimmtes behaupten, als wird auch die Vernunft durch die Betrachtung der Einrichtung und des Zusammenhangs der Dinge in der gegenwärtigen Welt weit mehr auf den Satz geleitet, daß der jetzt vorhandene Misklang in der moralischen Welt dereinst in die schönste Harmonie übergehen werde. (26) n) Wenn nun aber die Frage von der Größe des Uebels in der Welt nur das Uebel und die Schmerzen in dem gegenwärtigen Leben betrift; wenn ferner von dem Verhältniß dieses Uebels zu dem genossenen Guten überhaupt keine genaue Berechnung gemacht werden kann (denn es kömmt dabey alles auf die Wünsche, Bedürfnisse und Einsichten eines jeden Menschen an, von denen wir niemals eine genaue Kenntniß erlangen können); wenn es endlich wahr ist, daß manches schmerzhafte Gefühl sehr viel angenehmes enthält, und eben deswegen anlockender seyn kann, als der Genuß einer ganz reinen Freude; (27) daß kein Leiden, so den Menschen trift, eine stetige Reihe von Schmerzen, sondern ein Wechsel von unangenehmen und angenehmen Gefühlen ist; daß selbst im größten Leiden zugleich noch frohe Empfindungen mannichfaltiger Art würklich genossen werden können; daß die Menschen so gern, um in den Augen anderer größer oder mitleidenswürdiger zu scheinen, mehr elend als glücklich zu seyn vorgeben, und vielmals über einen

Zustand klagen, den sie doch mit andern von ihnen selbst gepriesenen Zuständen zu vertauschen Bedenken tragen würden, oder eines überstandenen Unglücks sich erinnern, um das Angenehme, so mit dieser Erinnerung verbunden ist, zu genießen; und daß sehr oft diejenigen Unglücksfälle und Leiden, welche den Menschen lange Zeit hindurch fast unerträglich waren, in der Folge den wohlthätigsten Einfluß auf ihren physischen und moralischen Zustand, und auf die Glückseligkeit des ganzen Lebens gehabt haben, so wird man einsehen und gestehen müssen, (ohngeachtet das Urtheil vom Uebergewicht des Elendes in der gegenwärtigen Welt mehr eine Sache des Gefühls als der alles nach allgemeinen Gründen erwägenden Vernunft ist (28),) sowohl daß die häufigen Klagen über Menschenelend und über die unzähligen Drangsale des gegenwärtigen Lebens noch ganz und gar keinen gültigen Beweis von dem Uebergewicht der Schmerzen über den Genuß der Freuden in der jetzigen Welt abgeben können, als daß auch diese Klagen nicht sowohl einen Mangel an Glückseligkeit in der menschlichen Natur, sondern nur ein immerwährendes Verlangen und Bestreben nach einem bessern Zustande und nach einem höhern Grad von Vollkommenheit, als der jedesmal vorhandene ist, anzeigen. Dieses Verlangen aber dient eben darzu, alle Kräfte der menschlichen Natur in Thätigkeit zu versetzen und zu erhalten, jede Fähigkeit zu erhöhen

und

und zu veredlern, und immerdar neue Quellen der Freude für sie zu eröfnen. — Ohngeachtet aber durch nichts bewiesen werden kann, daß in der gegenwärtigen Welt mehr Uebel als Gutes vorhanden sey, so bleibt dennoch die Frage: Worinn der letzte Grund der in unserer Welt vorhandenen physischen und moralischen Unvollkommenheiten zu suchen sey? eine der allerwichtigsten und schwersten Fragen, so die menschliche Vernunft zu allen Zeiten durch verschiedene Hypothesen aufzulösen versucht hat. Es lassen sich aber überhaupt zweyerley Antworten auf diese Frage geben. Das Uebel in der Welt rührt nehmlich entweder von der Würksamkeit irgend eines gegen die Menschen feindseliggesinnten Wesens her, und war nicht nothwendig zur Welt gehörig; oder es hat seinen Grund in der den endlichen Dingen wesentlich zukommenden Beschaffenheit, und konnte aus der Welt gar nicht wegbleiben. Der rohe und im Nachdenken über den Zusammenhang der Weltbegebenheiten noch ungeübte Mensch leitet den Ursprung des Uebels, wenn er denselben von der Würkung zu unterscheiden gelernt hat, bald von dem Zorn einer beleidigten Gottheit, bald von dem Hasse gewisser Lokal- und Nationalgottheiten gegen diejenigen Völker, welche nicht zu der ihnen heiligen Nation gehören, bald von dem mächtigen Einfluß ab, den böse und schadenfrohe Geister auf die Schicksale der Menschen haben. (29) Eine dichterische, oder, wenn

man auch will, philosophischere Einkleidung dieser rohen Erklärung vom Ursprung des Uebels ist der **Manichäismus**, der aus einer Vereinigung persischer Philosophie und christlicher Theologie des dritten Jahrhunderts entstand. **Manes** oder **Mani**, ein Arzt beym König **Sapor**, ist nach den glaubwürdigsten Nachrichten der erste, welcher diese Vereinigung zu bewürken suchte. Nach seiner Hypothese besteht die Welt aus zweyen Reichen, aus einem Reiche des Lichtes, von welchem der gute Gott Urheber ist, und aus einem Reiche der Finsterniß, welches ein böses Grundwesen, Hyle oder Dämon von den Griechen genannt, hervorgebracht hat. Dieses böse Grundwesen ist jedoch eigentlich nicht, wie man so oft vorgegeben hat, eine zweyte, dem guten Gott an Macht gleiche Gottheit, sondern vielmehr ein Ungeheuer, das alles Böse wider den Willen und wider die Absicht des guten Gottes in der Welt hervorbringt. (30) Eine andere Ausbildung der Philosophie des rohen Menschen über das Uebel ist die **Dämonologie der Juden**, so einen Theil ihrer spekulativen Philosophie ausmachte, und sich von ihrem Aufenthalte in Chaldäa herschreibt. Nach derselben giebt es gewisse geistige, dem Menschen an Kräften überlegene Substanzen, die mit ihrem Oberhaupte, dem Teufel oder Satan, in einer gesellschaftlichen Verbindung leben, und sowohl alles physische, als auch alles moralische Uebel in der Welt bewürken. Durch die

Schrift-

Schriftsteller des neuen Testaments ward diese Dämonologie ein Theil der Lehren des Christenthums. Vorzüglich aber hat Augustin, anfänglich ein eifriger Anhänger des Manichäismus, diese jüdische Dämonologie weiter ausgebildet, und durch sein Ansehn zu einem wichtigen Glaubensartikel des Systems der christlichen Theologie erhoben. Nach dem Augustin ist aber alles Böse und jede Unvollkommenheit in der gegenwärtigen Welt eine Folge der Sünde, so Gott vermöge seiner Heiligkeit, Gerechtigkeit und Majestätsrechte nicht hat aufheben können. Die Sünde aber, die in einer Untüchtigkeit zum Guten besteht, ist theils ein Werk des bösen Geistes, wie bey dem ersten Menschen; theils die Würkung eines in der menschlichen Natur erblichen Verderbens, wie bey allen Nachkommen Adams. Bey dieser Erklärung des Ursprungs vom Uebel kömmt es auf die Vorstellungen an, die man sich theils von der Macht des bösen Geistes, der die erste Sünde bewürkt haben soll, theils von der Größe des erblichen Verderbens in der Menschennatur macht, so daß sie nach diesen Vorstellungen bald mehr bald weniger dem Manichäismus gleicht, bald mehr bald weniger mit der Güte und Vollkommenheit, mit der wir uns Gott vorstellen müssen, vereinbar ist; jemehr aber die Philosophie es bewürken wird, daß man die Ursachen der Begebenheiten in der Reihe und in der Beschaffenheit der gegen-

wärtigen Dinge aufsucht, destomehr muß auch das Ansehen dieser Hypothese sinken. (31) Weit befriedigender für die Bedürfnisse der aufgeklärten und nach natürlichen Ursachen forschenden Vernunft ist die Ableitung des Uebels aus der den endlichen Dingen wesentlich anklebenden Einschränkung. Plato gab, soviel wir wissen, die erste Veranlassung darzu. Seinem System zufolge ist nehmlich alles Gute in der Welt ein Ausfluß oder eine Würkung Gottes, des höchsten und vollkommensten Guten. (32) Die physischen und moralischen Unvollkommenheiten in der Welt hingegen rühren, wie er deutlich und ohne Bild lehrte, von dem Wesen der Materie her, aus welcher die Sinnenwelt erschaffen worden ist, und welche sowohl ehemals auf die Geisterwelt, vermöge ihres Zusammenhangs mit der Weltseele, einen sehr nachtheiligen Einfluß gehabt hat, als auch jetzt noch, vermöge der Verbindung der göttlichen Seele im Menschen mit dem vergänglichen und aus ungleichartigen Theilen bestehenden Körper, das sittliche Uebel in der Welt immer unterhält und vermehrt. (33) So unvollkommen und unbefriedigend aber auch diese Erklärung vom Ursprung des Uebels war, so scheint sie es doch bewürkt zu haben, daß die spätern Philosophen Griechenlands die erste Quelle desselben nicht im Welturheber oder in der Würksamkeit böser Geister, sondern vielmehr in der nothwendigen Natur der sinnlichen Dinge selbst aufzusuchen anfiengen, und die

Gott-

Gottheit in Ansehung der Zulassung desselben dadurch rechtfertigten, daß sie die Nothwendigkeit der Verbindung des Guten mit dem Bösen in der Welt zeigten. (34) Leibnitzen aber war es aufbehalten, aus diesen Grundzügen zu einer Theodicee die scharfsinnigste Hypothese über das Uebel in der Welt zu verfertigen, in welcher alles dasjenige zusammengefaßt ist, was je die Weltweisen vor seinem Zeitalter über die Natur und die Absicht des Bösen brauchbares und für das menschliche Gemüth beruhigendes gesagt hatten. Er behauptete nehmlich, zum Wesen aller endlichen Dinge seyen gewisse Unvollkommenheiten (eine Privation gewisser würksamen Kräfte, metaphysische Uebel) gehörig, welche denselben auch nicht einmal durch den Willen der Allmacht, die das Unmögliche nicht würklich machen kann, haben können genommen werden. Aus diesen Unvollkommenheiten rühre aber eigentlich alles physische und moralische Uebel her, so in der würklichen Welt vorhanden ist. Dieses Uebel sey jedoch nur in den Theilen der Welt vorhanden, und gereiche zum Besten des Ganzen, so daß man in Rücksicht auf dieses Ganze Nichts ein Uebel nennen könne, und alles, was da ist und geschieht, mit der vollkommensten Güte Gottes bestehe, indem es den besten Zwecken, um welcher willen die Welt da ist, untergeordnet sey. Diese besten Zwecke sollen zunächst die besonderen Zwecke der einzelnen Geschöpfe seyn, welche aber insgesamt und zuletzt den allgemeinen Zweck des

Weltganzen befördern helfen. Die Welt ist demnach nach Leibnitzens Theodicee in Ansehung ihres unermeßlichen Umfangs und in Ansehung ihrer unermeßlichen Dauer das vollkommenste Werk, und ein Spiegel der erhabensten Weisheit und Güte Gottes. (35) Scharfsinniger hatte der menschliche Verstand noch nie über das Uebel in der Welt spekulirt, und überdenkt man das Resultat dieser Spekulation mit allen seinen Folgen, so wird man die Kühnheit und den hohen Sinn des Erfinders derselben zu bewundern gewiß nicht unterlassen können. Versucht man aber, diese tiefsinnige Theorie mit der Erfahrung zu vereinigen, so scheint sie einem Ideale zu gleichen, das die menschliche Vernunft erschaffen hat, um sich daran für den unangenehmen Anblick der Uebel, mit welchen sie die empfindenden Wesen beständig kämpfen sieht, schadlos zu halten; und die Unmöglichkeit einer Vereinigung dieser Theorie mit der Würklichkeit muß auf den freylich unangenehmen Verdacht führen, die Vernunft habe sich durch einen kühnen Flug vom Wege zur Wahrheit zu weit entfernt. Daß dieser Verdacht völlig gegründet sey, ergiebt sich aus folgenden Sätzen. a) Alles menschliche Wissen reicht nicht so weit, um von der den Dingen nothwendig und wesentlich zukommenden Unvollkommenheit oder Einschränkung irgend etwas gewisses sagen zu können, und es lässet sich denken, daß Gott den Dingen, so zur Welt gehören, eine größere Summe

von

von Kräften hätte mittheilen, und dadurch die Zahl der Uebel sehr vermindern können. b) Wenn auch der Grundsatz, daß alles Uebel nichts weiter als eine Folge der den endlichen Dingen ihrer Natur nach zukommenden Schranken oder Negationen sey, mit den Erfahrungen, die wir über die Dinge, als Erscheinungen, haben, und nach welchen das Uebel nicht sowohl von einer den endlichen Realitäten anklebenden Einschränkung, sondern vielmehr von den Würkungen der Realitäten und Kräfte in den Dingen gegen einander herzurühren scheint, (36) vereinbar wäre; (denn man kann sagen, dieses Streben der Kräfte gegen einander würde nichts böses bewürken können, wenn die Kräfte selbst nicht eingeschränkt wären, und einander überwänden) so wird doch die menschliche Vernunft den Zusammenhang der Limitationen in den endlichen Dingen und der Uebel in der Welt mit dem Besten des Weltganzen nie zu zeigen im Stande seyn. Der menschliche Forschungsgeist hat nehmlich zwar den Nutzen vieler Gegenstände und Veränderungen in der gegenwärtigen Welt ausfindig gemacht, und das Studium der Natur überzeugt uns immer mehr von der Vortreflichkeit der Welteinrichtung. Aber von dem letzten Zwecke der ganzen Schöpfung, und von der Absicht jedes ihrer Theile etwas bestimmtes sagen zu wollen, geht so weit über alle menschliche Vernunft, daß sie nur die Größe dieses Unternehmens zu bedenken braucht, um sich selbst

ein ehrfurchtsvolles Stillschweigen aufzulegen. Die Berufung auf das Beste des Ganzen, um daraus das Unvollkommne in dem Einzelnen zu rechtfertigen, ist demnach eine Berufung auf etwas uns Unbekanntes, dessen Beschaffenheit wir nicht anzugeben vermögen. Aber gesetzt auch, daß die Augen der Vernunft diesen letzten Zweck des Universums jemals auszuspähen im Stande wären, so würde es doch immer unmöglich seyn, den Zusammenhang vieler uns bekannten Begebenheiten mit diesem letzten Zwecke ausfindig zu machen. c) Endlich streitet auch der Hauptinhalt der Leibnitzischen Theodicee mit allen unsern Einsichten von der Beschaffenheit und Einrichtung der gegenwärtigen Welt so laut und auf eine so unzweydeutige Art, daß dieselbe, wenn sie auch auf ganz unwiderleglichen Vernunftgründen beruhete, doch nie eine wahre Ueberzeugung hervorbringen könnte. Daß nehmlich in dem Laufe der irdischen Begebenheiten vieles zum Besten der empfindenden Geschöpfe anders seyn könnte, als es ist, dieß ist uns so deutlich und einleuchtend, daß jede Spekulation dagegen verstummen muß. Will man diesen unzweydeutigen Ausspruch der Menschennatur dadurch niederschlagen, daß man anführt; das Beste des Ganzen würde ohne Zulassung dieses oder jenes Bösen zu sehr gelitten haben, so läßt sich dieß mit nichts beweisen, weil wir den Beytrag einer jeden Unvollkommenheit zum Besten des Ganzen gar nicht kennen, auch ver-

möge

möge unserer Kenntniß von den Dingen und Veränderungen in der Welt urtheilen müssen, daß viele anders und für die Geschöpfe wohlthätiger seyn könnten; und manches leidende Geschöpf kann sich so darüber beschweren, daß seine individuelle Glückseligkeit dem Besten des Ganzen zu sehr untergeordnet worden sey, und daß es weit mehr, als das andere, von seinem Besten dem Ganzen aufopfern müsse. Das Daseyn so vieler Uebel in der Welt bey Voraussetzung einer alles nach Weisheit und Güte regierenden Gottheit wäre demnach noch immer ein nicht völlig aufgelöster Knoten, und selbst Leibnitzens tiefsinniger Versuch einer Auflösung (denn über den Werth der übrigen sehr unphilosophischen Versuche etwas zu erinnern, würde ganz überflüßig seyn) hätte, ohngeachtet wir gern eingestehen, daß seine Theodicee nichts vernunftwidriges enthalte, und daß sich die Glückseligkeit eines zur Sinnenwelt gehörigen Wesens nicht wohl ohne alle schmerzhaften Zustände gedenken lasse, noch bey weitem nicht allen Foderungen der Vernunft Genüge gethan. (37) Sollte aber wohl eine ganz befriedigende Erklärung vom Daseyn der Uebel in der gegenwärtigen Welt deswegen die Kräfte unserer Vernunft übersteigen, weil wir weder das der Sinnenwelt zum Grunde liegende Objektive kennen, noch auch von dem, was würklich nothwendig oder zufällig in der Welt ist, etwas wissen, noch endlich auch den Zusammenhang des Gegenwärtigen

mit

mit dem Zukünftigen zu erforschen vermögen? Oder wird vielleicht nach dem Verlauf einiger Jahre die menschliche Vernunft die Untersuchung über das Daseyn des Uebels wieder so interessant finden, daß sie sich mit erneuerten Kräften derselben unterzieht, und etwas befriedigenderes, als bisher vorgebracht worden ist, ausfindig macht?

Die Freyheit oder Selbstthätigkeit Gottes (Spontaneität) macht diejenige Vollkommenheit seines Willens aus, nach welcher er eine Reihe von Veränderungen von selbst, und ohne durch die vorhergehende Würkung einer fremden Ursache bestimmt zu werden, anzufangen im Stande ist. Die Würkungen dieser Freyheit nennt man Rathschlüsse Gottes. Wollte man den Willen der Gottheit nicht in diesem Verhältnisse zu seinen Aeußerungen denken, so würde man ihn dem Einflusse fremder und von ihr selbst verschiedener Dinge unterordnen müssen, und den eigenthümlichen Charakter des Endlichen dem Unendlichen beylegen. Die Gesetze aber, nach denen Gott sich bestimmt und etwas beschließt, sind so weit über unsere Fassungskraft und über unser Wissen erhaben, daß jede bestimmtere Vorstellung, die man davon zu geben wagt, nichts weiter seyn kann, als eine Uebertragung der in unserer Ideen- und Sinnenwelt vorkommenden Gesetzmäßigkeit auf das unbedingte Urwesen. (38)

Die

Die Heiligkeit Gottes ist diejenige Vollkommenheit seines Willens, nach der er nur dasjenige beschließt, was seine Vernunft als vollkommen gut billiget. Unser Verstand kann sich aber kein vollkommneres Gut denken, als die Beobachtung der sittlichen Gesetze. Man kann also auch sagen; die Heiligkeit Gottes sey die völlige Angemessenheit seines Willens zu den moralischen Gesetzen. So wenig wir nun überhaupt die Natur Gottes an sich kennen, eben so wenig läßt sich bestimmen, was bey Gott das vollkommenste Gut ausmache; und wenn wir also seinem Willen Heiligkeit zuschreiben, so heißt dieß nichts weiter, als: Wie sich verhält der reine von den Antrieben der Sinnlichkeit und des Eigennutzes unabhängige Wille im Menschen zu den moralischen Gesetzen, eben so verhält sich der göttliche Wille zu seinen eigenen vernünftigen Principien, und ist blos auf das an sich Gute gerichtet, ohne der Existenz eines Wesens zu seiner Zufriedenheit zu bedürfen. Die Einrichtung unserer gegenwärtigen Welt, nach der jedes vernünftige Individuum Zweck an sich selbst ist, und niemals als Mittel zu etwas gebraucht werden darf, nöthigt uns, dem Willen Gottes diese Heiligkeit zuzuschreiben; auch würde Gott, ohne dieses Prädikat gedacht, zur Niedrigkeit eines abhängigen Wesens herabsinken, wobey sich unsere Vernunft, wenn sie den letzten Grund alles Bedingten aufsucht, nicht beruhigen kann. (39)

Der Wille Gottes muß endlich auch als der gerechteste gedacht werden, d. h. als ein solcher, der die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen nach der Angemessenheit ihrer Gesinnungen und Handlungen zu den moralischen Gesetzen bestimmt. Diese Vollkommenheit Gottes setzt voraus, theils daß er der höchste Gesetzgeber und Regierer in der Welt sey, (denn sonst würde er die Einrichtung nicht treffen können, daß die Glückseligkeit mit der Beobachtung der Sittengesetze vollkommen harmonirte,) theils daß die vernünftigen Geschöpfe die moralischen Gesetze und die Verbindlichkeit, sie zu befolgen, zu erkennen im Stande sind. (Ausserdem würde nehmlich die Harmonie der Glückseligkeit mit der Beobachtung der Gesetze gar keinen vernünftigen Grund haben.) Man theilt die Gerechtigkeit Gottes in die belohnende und in die bestrafende ein. Strafe ist jedes unangenehme Gefühl, so auf den Ungehorsam gegen die moralischen Gesetze, als solchen, erfolgt: Belohnung ist jedes angenehme Gefühl, so aus der Angemessenheit der Gesinnungen und Handlungen zu den moralischen Gesetzen, als solcher, entspringt. (40) Daß wir nun aber dem Willen Gottes Gerechtigkeit in dem eben erklärten Sinne zuschreiben, darzu nöthigt uns jene Einrichtung in der moralischen Welt, nach welcher mit der Befolgung der Sittengesetze unausbleiblich Belohnung, und mit der Abweichung von denselben in den Gesinnungen und Handlungen

ein

ein derselben angemessener Mangel an Glückseligkeit erfolgt. Denn so verschieden man auch zu allen Zeiten über das, worinn die Moralität der menschlichen Handlungen und die wahre Glückseligkeit bestehen soll, geurtheilt hat, so ist es doch ein allgemeingültiger Grundsatz, daß es moralische Gesetze für den Menschen gebe, und daß die Befolgung derselben die einzige und wahre Quelle der menschlichen Glückseligkeit sey. Diese Uebereinstimmung der Befolgung des Sittengesetzes mit dem Wohlseyn und der Glückseligkeit des Menschen kann aber weder ein Werk des Zufalls, noch einer blinden vernunftlosen Nothwendigkeit seyn, denn es läßt sich selbige weder aus dieser noch aus jenem begreifen; und so wenig die Vernunft sich das Daseyn der Welt ohne einen vernünftigen Urheber anzunehmen erklären kann, eben so wenig kann sie auch ohne einen allweisen Gesetzgeber anzunehmen den Grund der Sittengesetze im Menschen und ihrer Verbindung mit der Glückseligkeit finden. Zwar scheint dasjenige, was wir von der Austheilung der äußern Glücksgüter und des physischen Wohlseyns im gegenwärtigen Leben aus der Erfahrung wissen, mit den Lehren der Spekulation über die Gerechtigkeit Gottes nicht völlig vereinbar zu seyn; und man hat aus dem äußern Glück so vieler lasterhaften Menschen die Gerechtigkeit Gottes eben so sehr zu bestreiten gesucht, als wie man die Güte desselben wegen der in gegenwärtiger Welt vorhandenen Uebel geleugnet hat.

hat. Allein, wenn es wahr ist, (und noch hat dieß weder aus Principien der Vernunft, noch aus der Erfahrung widerlegt werden können) daß die treue Befolgung der Sittengesetze der wahre Adel und die höchste Bestimmung des Menschen ist, und daß allein dieser Adel denselben in jedem Zustande seiner jetzigen Existenz des größten und dauerhaftesten Wohlseyns würdig und theilhaftig macht, so beruht der Glaube der menschlichen Vernunft an die Gerechtigkeit Gottes auf unerschütterlich festen Gründen, und die in der gegenwärtigen Welt vorkommenden Beyspiele von glücklichen Bösewichtern, oder von unglücklichen Verehrern der Tugend, (wenn es ja dergleichen würklich giebt) können weiter nichts beweisen, als daß das Reich der Sitten von der physischen Natur und der gegenwärtigen Sinnenwelt verschieden sey, und jenes seine eigenen, von der Gesetzgebung in diesen unabhängigen Gesetze habe. Diese Disharmonie zwischen dem Reiche der Sitten und zwischen der Reihe von Veränderungen in der gegenwärtigen Sinnenwelt erzeugt in uns den Glauben an Unsterblichkeit und an ein Leben nach dem Tode; sie gebietet nehmlich unserer Vernunft, die Gesetze der Zerstörung und des Untergangs, die in der Körperwelt herrschen, nicht für Gesetze, denen auch die vernünftige und sittliche Natur des Menschen unterworfen sey, zu halten, sondern ihre Würde und ihre Bestimmung zu einer endlosen Dauer zu erkennen, und eröfnet hier-

durch

durch die Aussicht in ein Leben jenseits des Grabes, in welchem zwischen der Angemessenheit der Handlungen und Gesinnungen eines vernünftigen Wesens zu dem Sittengesetze und zwischen den äußerlichen Zuständen desselben die genaueste Uebereinstimmung herrschen wird. — Kein einziges Verhältniß der Gottheit zu dem Menschen ist durch den Anthropomorphismus zum größten Nachtheil für die Tugend und der Befolgung der sittlichen Gesetze so sehr entstellt worden, als dasjenige, so durch die Gerechtigkeit derselben ausgedrückt wird. Oft dachte man sich selbige nehmlich als eine partheyische Güte, die, durch einige ihr angenehme Dienste der Menschen geblendet, ohne auf die Befolgung der sittlichen Gesetze Rücksicht zu nehmen, Glückseligkeit ausspendet, oder von der Strenge der sittlichen Gesetze aus Mitleiden gegen die Schwäche des Sünders nachläßt; bald stellte man sie als eine unerbittliche Rachsucht vor, die im Bestrafen nicht auf die Größe des Verbrechens, und auf den dadurch verwürkten Theil der Glückseligkeit allein Rücksicht nimmt, sondern gleich den Ausbrüchen des Grimmes irdischer Regenten jede Uebertretung der Sittengesetze als Beleidigungen ihrer Majestätsrechte ewig aufs schärfste ahndet und bestraft. Diesen Entstellungen des Verhältnisses der Gottheit zum Menschen, so wir Gerechtigkeit nennen, wurden, je nachdem man in sich selbst Hang zum Mitleiden und zu Vergehungen, oder zur

Grausamkeit, zur Härte und zur Genauigkeit in der Beobachtung gewisser Vorschriften empfand, mancherley Einkleidungen und Bestimmungen gegeben, und dadurch entweder die Neigungen zum Bösen genährt und entflammt, oder der seiner Vergehungen sich bewußte Sünder in die fürchterlichste Verzweiflung gestürzt. — Man kann sich die Gerechtigkeit Gottes durch weise Güte oder durch Heiligkeit modificirt denken, daß es also auch noch Absicht der Gottheit in der Regierung der Welt und in der Ausübung der Gerechtigkeit ist, sowohl durch Belohnung des Guten die Lust zur Beobachtung der Sittengesetze zu vermehren, als auch besonders durch Bestrafung des Bösen den Bestraften selbst zu bessern und der Glückseligkeit wieder empfänglich zu machen; und durch diese Verbindung der Güte mit der Gerechtigkeit Gottes wird nicht nur das Wesentliche der letztern nicht aufgehoben, sondern auch vorzüglich allen harten und die gesunde Vernunft beleidigenden Einbildungen von der rächenden Strafgerechtigkeit Gottes vorgebauet. (41)

Außer den bisher erklärten Vollkommenheiten der Gottheit, welche dieselbe vorzüglich zum Gegenstand der Religion machen, hat man auch noch andere angegeben, als die **Ewigkeit**, (42) **Unveränderlichkeit**, (43) **Einfachheit**, **Allgegenwart** (44) und höchste Seligkeit, die jenen zwar vollkommen angemessen sind, auch sehr viel darzu beytragen, aus

der

der Bestimmung des Urwesens alles dasjenige zu verbannen, was zum groben Anthropomorphismus führen kann, und eben deswegen aus den Vorträgen über die Religion nicht weggelassen werden dürfen, allein im geringsten nicht, so wie wir uns selbige zu denken im Stande sind, als etwas, so der Gottheit an sich zukäme, angesehen werden dürfen; überdieß auch noch, sobald man es bejahend bestimmen will, wie sie in der Gottheit vorhanden sind, zu unnützen Streitigkeiten Anlaß geben, oder einen feinern Anthropomorphismus begünstigen.

(1) Ein freymüthiges Bekenntniß dieser Art, welches gewiß aus keinen atheistischen Grundsätzen entstanden ist, sehe man im *Malebranche* de la Recherche de la Verite, L. III. Part. II. ch. IX.

(2) M. vergleiche den I. §. dieses Bandes.

(3) Die scharfsinnigsten Versuche in der Erklärung der Eigenschaften Gottes a priori s. m. in den Principiis Philos. Cartes. vom Spinoza Append. P. II. p. 100. in *Wolfii* Theolog. natural. P. I. et II. in Baumgartens Metaphys. P. IV. in Sulzers Entwickelung des Begriffs vom ewigen Wesen, in den vermischten philos. Schr. I. Th. S. 377. in Crusius Metaphysik, §. 237. ff. und in Eberhards Vorbereit. zur natürl. Theologie, §. 13 u. 53.

(4) M. s. Reimarus Abhandlungen über die natürliche Religion, IV. §. 1 - 5.

(5) M. s. Feders natürl. Theologie, II. Abschn. und Platners philos. Aphorismen, I. Th.

§. 1126-1173. verglichen mit demjenigen, was eben derselbe l. c. §. 1212. über das metaphysisch Unendliche sagt. — Die bey dem Erkennen der Vollkommenheiten Gottes aus den Eigenschaften der eingeschränkten Dinge zu beobachtenden Regeln stellten die Scholastiker als drey besondere Wege vor. Den ersten Weg, oder die erste Schlußart, die Vollkommenheiten Gottes zu finden, nannten sie viam causalitatis, und verstanden darunter die ganze Beweisart, nach der man urtheilt, daß Gott als Urheber der Welt die Vollkommenheiten der Dinge in derselben auf irgend eine seiner Natur gemäße Weise deswegen besitzen müsse, weil er sie der Welt mitgetheilt hat. Die andern beyden Wege aber sind als Kautelen zu betrachten, die man bey den Schlüssen von den Vollkommenheiten der Dinge in der Welt auf die Vollkommenheiten Gottes zu beobachten hat. Die erste Kautel hieß via negationis; diese soll verhindern, daß nicht irgend eine Unvollkommenheit der Geschöpfe auf den Schöpfer übergetragen werde. Die zweyte Kautel ward via eminentiae genannt, und ist diejenige Betrachtungsart der göttlichen Eigenschaften, nach der man Gott alle in den Geschöpfen befindliche Realitäten im unendlichen Grade zuschreibt.

(6) Nach der Critik der praktischen Vernunft, S. 249-255. soll die Vernunft einen genau bestimmten Begriff des höchsten Urwesens, den sie weder durch einen Schluß von der Beschaffenheit der Dinge in der Welt auf die Realitäten ihres Urhebers, noch durch Metaphysik zu finden vermag, dadurch erlangen, daß sie den Begriff einer Gottheit mit dem

Objekt

Objekt der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut, so in der Tugend und Glückseligkeit besteht) vergleicht und zusammenhält. Der Grundsatz der Moral soll nehmlich diesen Begriff nur unter der Voraussetzung von höchster Vollkommenheit als möglich zulassen, und eben daher als das höchste Wesen bestimmen. Aber so erhaben auch die Darstellung des höchsten Guts in der Kantischen Philosophie ist, so bleibt es doch in unserer Vorstellung immer nur etwas Unermeßliches, das einer Vermehrung fähig ist, und also kann auch die Zusammenhaltung des Begriffs der Gottheit mit diesem höchsten Gute keine genau bestimmte Vorstellung von dem Schöpfer als einem höchsten Wesen geben; und der Begriff des höchsten Guts fodert immer nur ein Wesen, das weise, gütig und mächtig genug ist, um in der Welt die allgemeine Beobachtung des sittlichen Gesetzes und eine Glückseligkeit, die mit derselben in dem genauesten Verhältniß steht, bewürken zu können, ohne im geringsten die Größe seiner Weisheit, Güte und Macht gänzlich zu bestimmen.

(7) So viel Uebertriebenes auch in den Schlüssen seyn mag, womit Sextus Empirikus, v. aduersus Physicos I. f. 137-194. Robinet, v. de la Nature, Tom. I. P. I. ch. III. und Hume in der Person des Philo, f. die Gespräche über natürliche Religion, II. Abth. die Unmöglichkeit beweisen wollen, daß der Gottheit dasjenige als Eigenschaft zukommen könne, was wir in der menschlichen Natur und in den endlichen Dingen als Vollkommenheiten gewahrnehmen, und so wahr es immer seyn mag, daß die Realitäten der

endlichen Dinge so weit von allen ihnen in der Würklichkeit anklebenden Schranken und Unvollkommenheiten getrennt werden können, daß sie nicht ganz unwürdige Symbole des in der Gottheit Vorhandenen ausmachen, m. s. vorzüglich Tetens Abhandlung über den Verstand in der Gottheit im IV. Theil der Kieler Beyträge zur Beförderung theologischer Kenntnisse, so wird doch nie gezeigt werden können, ob und inwiefern dasjenige, was wir z. B. im menschlichen Gemüthe Verstand und Willen nennen, der Gottheit zukomme; und wieviel reales möchte wohl selbst von den edelsten Fähigkeiten und Eigenschaften der endlichen Dinge übrig bleiben, wenn alle damit in der Würklichkeit verbundenen Grenzen in den Gedanken gänzlich davon getrennt werden?

(8) S. den I. B. dieses Grundrisses, §. XXIV.

(9) M. s. Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, S. 174. ff. Die Einwendungen, so Ulrich, v. Theologia rationalis, p. 73. wider diese Art, die Eigenschaften Gottes zu bestimmen, macht, lassen sich leicht heben. So sehr aber auch vielleicht diese Bestimmung der menschlichen Erkenntniß von den Eigenschaften Gottes von den gewöhnlichen Erklärungen der Theologen und Philosophen über diese Erkenntniß abzuweichen scheint, so würde es doch leicht seyn, noch eine Menge von Stellen aus den ältern und neuern Schriften über die natürliche und geoffenbarte Religion anzuführen, in welchen die ganze Erkenntniß des Menschen von Gott und von den göttlichen Eigenschaften auf eine bloße Erkenntniß der Verhältnisse Gottes zum Endlichen reducirt wird.

Man

Man s. z. B. Walchs Grundsätze der natürlichen Gottesgelahrheit, II. Hauptst. §. II.

(10) Es ist freylich nicht möglich, daß unser Verstand ohne die viam causalitatis zu Hülfe zu nehmen, sich eine bestimmte Vorstellung von Gott machen könnte, und wir sind immer genöthigt, die uns bekannten Eigenschaften einer verständigen Ursache auf Gott überzutragen. Allein dadurch, daß man die Attribute der endlichen Gegenstände nicht der Gottheit an sich selbst, sondern dem Verhältnisse derselben zur Welt beylegt, vermeidet man doch sehr viele Irthümer, und bauet dem dogmatischen Anthropomorphismus aufs beste vor. — Aus dem bisher gesagten wird sich auch leicht begreifen lassen, was es theils mit der Unterscheidung des Wesens von den Eigenschaften Gottes, theils mit der Eintheilung dieser in die moralischen und nichtmoralischen; oder metaphysischen, in die thätigen und nichtthätigen, in die bejahenden und verneinenden für eine Bewandniß habe.

(11) Man hat die Einheit Gottes theils aus dem Begriff der höchsten Vollkommenheit, welche nicht als mehrmal vorhanden gedacht werden kann, v. *Bilfingeri* dilucidationes, §. CCCCX-CCCCXI. Reimarus Abhandlungen über die natürl. Religion, Abh. IV. §. 2. und Töllners Beweis von der Einheit Gottes, in den kurzen vermischten Aufsätzen, I. Samml. S. 30. theils aus dem Begriff des nothwendigsten Wesens, v. *Spinoza* in den Principiis philosophiae Cartes. p. 29. Clarke's Abhandlung von dem Daseyn und den Eigenschaften Gottes, S. 62. theils endlich daraus beweisen wollen, daß wenn zwey Götter wären, sie entweder in einem und

demselben Raume, oder jeder in einem besonderm Raume seyn müßten, jenes ist aber unmöglich, weil sie außer einander seyn sollen, und dieses läßt sich auch nicht denken, weil das uneingeschränkte Wesen unmöglich auch eingeschränkt seyn kann; S. Crusius Metaphysik, §. 244. Noch andere weniger wichtige Beweise der Einheit Gottes sehe man in Gunnerus Beweis von der Wirklichkeit und Einigkeit Gottes, Jena 1748. und in Hennings Werk über die Einigkeit Gottes nach verschiedenen Gesichtspunkten geprüft, Altenburg, 1779.

(12) Man theilt gemeiniglich die Erkenntniß Gottes in Ansehung ihres Umfangs in die scientiam necessariam seu simplicis intelligentiae, in die scientiam mediam und visionis ein. Groß und vielfach sind die Streitigkeiten, die sowohl über das Vorherwissen des Zufälligen, der freyen Handlungen, des blos Möglichen aber nie Würklichen, v. *Cicero* de Diuinat. Lib. II. c. 6 und 7. Leibnitzens Theodicee, P. I. §. 36. sq. Rautenbergs Anmerkungen zu Home's Versuchen über die Grundsätze der Moralität, I. Theil, S. 291. und Crusius Metaphysik, §. 270-273. als auch über die Art, wie Gott alles erkennt, ob zugleich oder successiv, zu allen Zeiten erhoben worden sind. Es würde aber, um diese Streitigkeiten zu beendigen, nichts weniger, als eine Erkenntniß des Verstandes in der Gottheit an sich erforderlich seyn; sie haben daher für uns eigentlich gar keinen Sinn, und eine Geschichte derselben ist nur ein Beytrag zur Geschichte des menschlichen Vorwitzes in Dingen, von denen wir gar nichts verstehen. — Die Meynung, daß es

der

der Majestät Gottes unanständig sey, alle Kleinigkeiten, die in der Welt vorgehen, zu bemerken, v. Oeuvres du Philosophe de Sans-Souci, Epitre VII. enthält einen sehr groben und leicht zu widerlegenden Anthropomorphismus, v. Plato de Legibus, Lib. X. p. 102. Bip.

(13) Wir sind gar nicht im Stande, uns einen Willen zu denken, der der Erhabenheit des Urwesens angemessen wäre. Zum Willen gehört nehmlich auch das Nichtwollen; und dieses setzt Abscheu, der Abscheu aber setzt irgend ein unangenehmes Gefühl voraus.

(14) Die Frage: Wie weit sich die Allmacht Gottes erstrecke, und wie die Gottheit etwas durch ihr allmächtiges Wollen bewürke? ist für uns eben so sinnleer, als wie die Fragen über die Beschaffenheit der Erkenntniß Gottes.

(15) Ueber die falschen und wahren Vorstellungen von menschlicher Glückseligkeit vergl. m. *Reinhardi* Diss. de notione felicitatis humanae, p. 28-36. Vitebergae, 1782.

(16) Hierauf bezieht sich die witzige Antwort, die Anaxagoras auf die Frage: Wen er für den glücklichsten Menschen halte, gab, v. *Aristot.* Eudem. L. I. c. 4.

(17) Hierbey beyläufig über den Sinn des Satzes; daß die Ehre Gottes der höchste Zweck der Schöpfung sey. Man vergleiche Wolfs Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, I. Th. §. 1045. und Kants Critik der prakt. V. S. 236 u. 237.

(18) Ueber die Allgewalt der Liebe zum Leben s. m. den I. Band dieses Grundr. S. 304.

(19) Kant findet seiner Moraltheologie gemäß in der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit drey Eigenschaften, die ausschließungsweise, ohne Beysatz von Größe und ohne auch den Geschöpfen in einem niedern Grade angemessen zu seyn, der Gottheit beygelegt werden müssen, s. die Critik der prakt. V. S. 236.

(20) Es ist zum wenigsten der Orthodoxie seiner Zeiten nicht ganz unangemessen, wenn Bayle, m. s. dessen Wörterbuch, Art. Xenophanes, not. E. um die Größe des moralischen Uebels in der Welt zu beweisen, einen Krieg fingirt, den Gott und Christus wegen der Seelen der Menschen mit dem Teufel führt, und in welchem letzterer in Rücksicht der bey weitem größern Anzahl der ewig Verdammten den Sieg über erstern davon trägt. — Auch Plato redet von den ewigen Strafen gewisser Verdammten, v. Gorgias, p. 168-169. Bipont. Phaedon, c. 62. Doch die Zahl dieser Verdammten ist nach ihm nur geringe.

(21) Sehr trostlose Aeußerungen über die Größe des Uebels findet man beym *Lucret.* de R. N. Lib. V. p. 196. sq.; beym Bayle im Wörterbuch, Art. Epikur, Manichäer, Paulicianer, le Payer, Xenophanes; beym Voltaire im Dictionnaire philosophique, art. Guerre, im Candide und in den Gedichten sur la Religion naturelle et sur la destruction de Lisbonne: beym Maupertuis sowohl im Versuch über die Moral, ch. 2. als auch in der Einleitung zum Versuch einer Kosmologie, und beym Hume in den Gesprächen über die natürliche Religion, in der 10. und 11ten Abtheil. S. 161. d. Uebers. — Schlosser, m. s. dessen Gedicht Anti-Pope, und Michaelis

chaelis, m. s. dessen Dogmatik, 2te Ausg. §. 74 und 75. drücken sich eben so stark, wie Bayle und Hume, über die Größe der Uebel im gegenwärtigen Leben aus; finden aber in der Lehre des Christenthums von der Unsterblichkeit vollkommene Beruhigung und Aufklärung wegen der Zulassung desselben.

(22) Man s. Hemsterhuis vermischte philosoph. Schriften, S. 191. ff.

(23) Einen reichen Vorrath treflicher Bemerkungen, die hierher gehören, findet man in Jerusalems Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, I. Theil, 5te Betracht. In den philosophischen Betrachtungen über die thierische Schöpfung, Leipzig 1769. in Zollikofers Betrachtungen über das Uebel in der Welt; und in Villaume's Werke von dem Ursprung und den Absichten des Uebels, III. Bände.

(24) S. Platners Gespräch über den Atheismus, S. 353. ff.

(25) S. Garve's Anmerkungen zu Fergusons Moralphilosophie, S. 377. Zollikofer, l. c. S. 66. ff. Rührend für jedes gefühlvolle Herz sind die Nachrichten, welche die Weltumsegler von Tugenden und gutmüthigen Charakteren geben, die sie auch bey den ungebildesten Nationen angetroffen haben. Man sehe zum Beyspiel die moralische Schilderung der Bewohner der Sandwichsinseln im VII. Bande der Geschichte der Seereisen und Entdeckungen im Südmeer, und J. R. Forsters Bemerkungen auf seiner Reise um die Welt, S. 332. ff.

(26) Die Fragen über die Seligkeit der Heiden und Nichtchristen, und über die Ewigkeit der Höllenstrafen, sind theologisch. Am gründ-

lichsten

lichsten hat sie Eberhard in der neuen Apologie des Sokrates erörtert.

(27) Hierher gehören mehrere vortrefliche Bemerkungen in Mendelsohns philos. Schriften, II. Th. S. 2-24.

(28) Hume zum wenigsten S. l. c. S. 164 und 165. findet alles, was Leibnitz über das Uebel sagt, deswegen ganz lächerlich, weil es dem Gefühl, dem gültigsten Richter über die Größe des Elends, ganz und gar widerspricht.

(29) M. s. Kraffts Sitten der Wilden, III. Abtheilung. Iselins Geschichte der Menschheit, I. Band, III. Buch, Kap. 19. und Meiners Geschichte aller Religionen, Kap. 8.

(30) In der gewöhnlichen Darstellung gleicht der Manichäismus freylich mehr einer sehr groben Verirrung des menschlichen Verstandes, als einer Hypothese, die den Beyfall eines nicht ganz gedankenlosen Menschen hat erlangen können. Allein löst man die orientalischen Bilder, die bey dem Manichäismus zum Grunde liegen, gehörig auf; versteht man unter dem Reiche des Lichtes den Inbegriff der geistigen Naturen, unter dem Reiche der Finsterniß aber das Wesen der Materie, und unter dem Streite, den beyde Reiche beständig mit einander führen sollen, die Ungleichartigkeit und Unvereinbarkeit ihrer Kräfte und Würkungen, so wird man diese Hypothese weit erträglicher, und sowohl der Bildersprache, als auch der Philosophie des damaligen Zeitalters sehr angemessen finden. Bekanntlich ist Beausobre's Histoire crit. de Manichée et du Manichéïsme, das wichtigste Werk über die Geschichte und die Meynungen

nungen dieser Sekte. Auch vergleiche man Schröckhs Christl. Kirchengeschichte, Th. IV. S. 400. Th. XI. S. 245. und Henkens Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche, I. Th. S. 84. -- Man hat es unbegreiflich gefunden, wie der Manichäismus, der gänzlich mit den Lehren der Bibel streitet, so viele und so angesehene Vertheidiger unter den Christen hat finden, und so lange in der christlichen Kirche sich hat erhalten können. Allein wenn man den allgemeinen Hang in den ersten Jahrhunderten zu gnostischen Lehrsätzen (mit denen der Manichäismus wegen der überspannten Begriffe von Heiligkeit und Tugend, nach welchen Manes seine Lebensvorschriften einrichtete, zusammenhängt) und zu allegorischen Fiktionen über die Erscheinungen der Natur bedenkt, (welchen der Manichäismus vielen Vorschub that) und wenn man weiß, theils wie groß die Vorstellungen von der Allgewalt des Teufels und seiner Engel gleich seit den ersten Jahrhunderten in der christlichen Kirche waren, v. *Lactantius* Instit. diuin. L. II. c. XIV - XVI. theils wie ausgebreitet unter vielen Christen die Verachtung der Bücher des alten Testaments war, von denen auch Manes, eben so wie alle nicht zur orthodoxen und judaisirenden Kirchenparthey gehörige Christen, sehr verächtlich urtheilte, so wird man sich über den außerordentlichen Beyfall, den der Manichäismus in der christlichen Kirche fand, nicht weiter wundern. -- Wenig lehrreich sind die Streitigkeiten über das Alter und die Ausbreitung des Manichäismus im Orient, v. *Wolfii* Manichaeismus ante Manichaeos, und Bayle im Wörterbuch, Art. Manichäer. Die Lehren der Perser vom Oromazes und

Ari-

Arimanes, und der Aegyptier vom Osiris und Typhon lassen sich freylich in den Manichäismus auflösen, v. *Bruckeri* Historia philosophiae crit. Tom. I. p. 171 et 289. sq. Allein es wird sich sowohl weder das Alter der Zend-Bücher und der in ihnen befindlichen Lehren von der Entstehung und Ausbildung der endlichen Wesen, noch auch der ursprüngliche Sinn der ägyptischen Lehren vom Osiris und Typhon bestimmt ausmachen lassen; auch enthalten die Zend-Bücher sehr deutliche Spuren der Cabbalistischen und Alexandrinischen Emanationslehre, und die vorgeblich älteste Theologie der Aegyptier gleicht der griechischen Fabellehre von Gott und von der ewigen Materie zu sehr, m. s. Meiners Religionsgeschichte der Aegypter, S. 145. ff. als daß man nicht bey jenen einen sehr neuen Ursprung, und bey dieser griechische Zusätze und Auslegungen vermuthen sollte. Bemerkungswerth bleibt es jedoch immer, daß nach den Mosaischen Schriften auch die Finsterniß, und alles, was uns böse zu seyn scheint, von dem höchsten Gott hervorgebracht worden ist. — Wenn Bayle im Wörterbuch, Artik. Manichäer, Paulicianer und Zoroaster den Manichäismus nach der ehemals gewöhnlichen Vorstellung davon in Schutz nimmt und von Absurdität frey spricht, so darf man hiervon in nichts anderm, als in seiner Neigung zum Paradoxen, den Grund suchen.

(31) V. *Augustinus* de peccatorum meritis et remissione; de natura et gratia; Retractatt. L. II. c. 33-45. Crusius hat aus philosophischen Gründen die Hauptpunkte in der Lehre des Augustinischen Systems vom Ur-

Ursprung des Uebels zu vertheidigen gesucht, m. s. dessen Metaphysik, §. 296-306. — Inwiefern Indische Dämonologie mit gnostischen Lehrsätzen zusammenhänge und vereinbar sey, läßt sich leicht einsehen.

(32) Die Belege hierzu sind gesammelt in der Diss. de summo secundum Platonem philosophiae fine, §. V. Helmstadii, 1789.

(33) V. ibidem, §. VI. — Man hat den Plato sehr oft des Manichäismus beschuldigt, vid. *Plutarch* de Iside, p. 660. Oper. Tom. I. ed. Stephan. und Bayle, Art. Manichäer. Inwiefern er nun den Ursprung des Uebels eben so, wie die Manichäer, der Materie zuschreibt, insofern kann man allerdings sagen, Plato habe von dem Uebel dasjenige ohne Bild gelehrt, was die Manichäer davon unter orientalischen Bildern behaupteten. Allein es bleibt immer noch ein großer Unterschied zwischen der Deduktion des Uebels aus der Materie beym Plato und bey den Manichäern. Jener schreibt nehmlich nicht, wie diese, den Ursprung desselben einer der ewigen Materie (die Manichäer entschieden über den Ursprung der Materie oder des Reichs der Finsterniß gar nicht) beywohnenden thätigen, und die Würksamkeit der Gottheit durch Gegenwürkung verhindernden Kraft zu; sondern er leitet vielmehr alles Uebel aus einem der Materie wegen der Ungleichartigkeit ihrer Bestandtheile, und der daraus entspringenden steten Veränderungen der Dinge, so aus ihr bestehen, nothwendig anklebenden Unvermögen zur völligen Aehnlichkeit mit den ewigen und unveränderlichen Ideen, nach welchen alles Irdische gebildet worden ist, zu gelangen, ab, welches Unvermögen

selbst

selbst durch die Kraft der Allmacht und höchsten Güte nicht hat aufgehoben werden können; und wenn Plato im Timäus der ewigen Materie einen unvernünftigen Geist (ψυχη) beylegt, so muß man das hierinn liegende Bild aus dem Zusammenhange der Platonischen Philosophie und aus denjenigen Stellen erklären, wo er ohne Bild von dem Wesen der ewigen Materie redet. Auch erfand Plato in seiner Weltseele einen Uebergang von der Materie zur geistigen Natur, oder eine Vereinigung beyder zu gewissen vernünftigen Zwecken, v. *Timaeus*, p. 305. welche Vereinigung die Manichäer für ganz unmöglich hielten, und dieß sehr stark in dem Streite des Reichs der Finsterniß mit dem Reiche des Lichtes ausdrückten; endlich hat noch nach dem Plato die Gottheit in der materiellen Welt so viel Gutes bewürket, als sich nur darinn bewürken ließ. Mehrere Erläuterungen über diesen Theil der Platonischen Transcendental-Philosophie werden in der Geschichte des Emanationssystems gegeben werden können. — Beyläufig hierbey von den Schwärmereyen der Neuplatoniker über den Ursprung des Uebels.

(34) Am bestimmtesten erklärten sich hierüber die Stoiker, m. s. Tiedemanns System der Stoischen Philosophie, Th. II. S. 124 u. 126.

(35) V. Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, und *Bilfinger* de origine et permissione mali.

(36) S. Kants Critik der r. Vernunft, S. 329. und Villaume von dem Ursprung und den Absichten des Uebels, I. Band, S. 68-71.

(37)

(37) Man kann, ohne dem Ansehen eines einzigen neuern Philosophen zu nahe zu treten, behaupten, daß seit Leibnitzens Zeiten in der Untersuchung über den Ursprung und die Absichten des Uebels auch nicht ein einziger Schritt vorwärts geschehen sey, und Leibnitzens Werke sind, so sehr man sich auch oft das Ansehen, etwas Neues gesagt zu haben, geben wollte, doch immer die Hauptquelle gewesen, aus der alles geschöpft wurde, was nach ihm über diesen Gegenstand wichtiges geschrieben worden ist; auch sogar der Königsbergische Weltweise hat die wichtige Untersuchung über das Daseyn des Uebels nicht erweitert, sondern ihr in seinem Systeme nur auszuweichen gesucht. – Außer den bereits angeführten Schriften über das Uebel hat man vorzüglich noch folgende zu merken. *King* de origine mali, Bremae, 1704. Enquiry into the cause and origine of evil by John Clarke, London 1720. Essai on man by Pope. Balguy über die göttliche Güte; herausgegeben von Eberhard, 1782. Haller in seinem Lehrgedicht vom Ursprung des Uebels. Pistorius Zusätze zu Hartley's Betrachtungen über den Menschen, I. Band, S. 86. Pleßings versuchter Beweis von der Nothwendigkeit des Uebels und der Schmerzen bey fühlenden und vernünftigen Geschöpfen. Fests Versuch über die Vortheile der Leiden und Widerwärtigkeiten des Lebens. Werdermanns neuer Versuch zur Theodicee. Disput. Stolp. de malo, Lugd. Batau. 1784.

(38) Die Frage also: Inwiefern Gottes Wille durch Bewegungsgründe bestimmt werde? v. *Bilfingeri* Dilucidationes, §. CCCCXXXVI-CCCCXXXVII. und Crusius Metaphysik,

§. 307-310. haben, wenn sie das absolute Wesen Gottes betreffen sollen, für uns ganz und gar keinen Sinn, und jede Entscheidung darüber kann nichts anders, als Anthropomorphismus seyn, der aber die für die menschliche Beruhigung nachtheiligste Gestalt erhält, sobald man die Aeußerungen des Willens Gottes als Ausbrüche einer regellosen Willkühr, die von der höchsten Weisheit, Heiligkeit und Güte unabhängig sind, vorstellt.

(39) Hierbey können auch die nöthigen Erläuterungen über die Wahrhaftigkeit Gottes, von welcher die Bestimmungen unsers Erkennens herrühren, gegeben und die Gründe angezeigt werden, die uns verpflichten, jenen Bestimmungen zu trauen, und unserer Erkenntniß Wahrheit zuzuschreiben.

(40) Ueber den Begriff der Gerechtigkeit sind Crusius in der Metaphysik, §. 284. und Kant in der Critik der prakt. V. S. 65-67. vorläufig nachzusehen. Ueber die schulüblichen Eintheilungen der belohnenden und bestrafenden Gerechtigkeit Gottes vergl. man Ulrichs Initia philos. de Deo, p. 95. sq.

(41) Zur Verbesserung der ehemals herrschenden Ideen von der Strafgerechtigkeit Gottes kann vorzüglich dasjenige dienen, was Eberhard in der neuen Apologie des Sokrates, I. Band, Br. X. II. Band, Br. IX. und Feder in den Instit. Log. et Metaph. p. 191. sq. 3. Ausg. über dieselbe sagen. — Lehrreiche Winke über die Beziehung der mancherley Uebel und Unglücksfälle im gegenwärtigen Leben zur Ausbreitung der Moralität und zur Beförderung des allgemeinen Besten enthalten viele der oben angeführten Schriften

über

über die Zulassung und Absicht des Uebels, denen noch Plutarchs Werk de sera numinis vindicta, und ein Aufsatz über die göttliche Gerechtigkeit und den Zweck göttlicher Strafen, in den Kieler Beyträgen zur Beförderung theologischer und anderer Kenntnisse, beyzufügen sind.

(42) Inwiefern die Vernunft Gott als ein selbstständiges Urwesen zu denken sich gedrungen fühlt, insofern muß sie ihn auch als ein ewiges Wesen, das weder zu seyn angefangen hat, noch zu seyn aufhören wird, denken. Aber wenn man darüber gestritten hat, ob die Ewigkeit Gottes eine Dauer ohne, oder mit Aufeinanderfolge (aeternitas fixa aut successiua) sey? v. *Moshem* ad Cudworthi S. I. Cap. V. p. 780. und Walchs Grundsätze der natürl. Gottesgelahrheit, §. XXXII-XXXVI. so ist dieser Streit aus einer doppelten Rücksicht ganz überflüßig; einmal inwiefern wir uns keine Zeit ohne Aufeinanderfolge denken können, und wenn die Scholastiker sagen: Die Ewigkeit Gottes sey ein untheilbarer Punkt, so können sie ohnmöglich bey diesem Satze sich etwas gedacht haben, oder es müßte bey ihnen die Vorstellung von der Zeit ganz anders beschaffen gewesen seyn, als bey uns; zweytens inwiefern dieser Streit ein absolutes Prädikat der Gottheit betreffen soll, wir aber Gott nur nach den Bedingungen kennen, unter welchen Vorstellungen in uns möglich sind.

(43) Man sagt: Gott sey unveränderlich, d. h. ohne allen Wechsel innerer Bestimmungen. Läßt sich aber wohl diese Abwesenheit alles Wechsels der Bestimmungen in der Erkenntniß Gottes von uns denken, und was heißt

es: Gott sieht alles auf einmal und in einem Augenblicke?

(44) Manche verstehen unter der Allgegenwart ein würkliches Daseyn in allen Theilen des unermeßlichen Raums, m. s. Clarke's Abhandlung vom Daseyn Gottes, S. 61. andere hingegen wollen darunter blos eine durch das ganze Universum sich erstreckende Thätigkeit verstanden wissen. Die erste Meynung hat keinen Sinn; denn welcher Theil des Raums schon von einem Dinge erfüllt ist, der kann nach unserer Vorstellung vom Raume nicht auch noch von einem andern Dinge eingenommen werden. Nach der zweyten Erklärung aber ist Gott, wenn er nicht überall ist, eingeschränkt. So lange wir aber nicht gewiß wissen, ob der Raum etwas an sich, oder blos eine Form des äussern Sinnes ist, so lange hat auch alles, was über die Beschaffenheit der Allgegenwart Gottes gesagt werden mögte, keinen Sinn.

§. XVIII.

Atheismus.

Da der Mensch durch die ganze Einrichtung seiner innern Natur, und durch Bedürfnisse, die seiner Vernunft wesentlich sind, zum Glauben an das Daseyn Gottes geführt wird, so könnte man allerdings daran zweifeln, daß jemals ein Mensch den Satz: Es ist kein Gott, kein von den Dingen in der Welt verschiedener Urheber derselben, im vollen Bewußtseyn seiner selbst und ohne durch Leidenschaften und Affekten

irre

irre geführt worden zu seyn, geglaubt, oder für vernunftmäßig gehalten haben sollte. Allein so viele Ursachen man auch vielleicht haben mag, dieß zu bezweifeln, so gewiß ist es doch, daß zu allen Zeiten mehrere haben beweisen wollen, entweder daß sich die Aufgaben der Vernunft in Ansehung des Daseyns und der Beschaffenheit der physischen und sittlichen Welt, ohne ein von derselben verschiedenes, mit Verstand und Willen begabtes Wesen anzunehmen, vollkommen befriedigend auflösen lassen; oder daß jeder Versuch eines Aufschlusses über dieselben gänzlich unbefriedigend sey: Jene Behauptung macht das Wesentliche des **dogmatischen**, diese aber das Wesentliche des **skeptischen Atheismus** aus. Inwiefern der Atheismus darzu angewendet wird, um die Verbindlichkeit zur Tugend zu zernichten, insofern heißt er **Freygeisterey**. (1)

Atheismus gieng der Geschichte des menschlichen Verstandes und seiner Entwickelung zufolge nie der Religion voraus, sondern entsprang allezeit nach ihr, und war das Produkt einer im Nachdenken schon geübten Vernunft. Zu den nächsten Ursachen seiner Entstehung aber gehören a) die Voraussetzung, daß alles, was von einem freydenkenden und über jedes Vorurtheil erhabnen Kopf für wahr angenommen werden soll, apodiktisch erwiesen seyn müsse; b) die Begierde, sich durch etwas Neues und Originelles in seinen Behauptungen, und durch

Bestreitung allgemeingültiger Sätze auszuzeichnen; c) eine melancholische Stimmung des Gemüths, so nicht allein Unzufriedenheit mit der ganzen Welt erzeugt, sondern auch Zweifel an denjenigen Wahrheiten hervorbringt, die man sonst mit völliger Ueberzeugung annahm. Diese Stimmung, so theils in der Kränklichkeit des Körpers, theils in widrigen Schicksalen ihren Grund hat, und anfänglich vorübergehend ist, kann durch den fortdauernden Einfluß ihrer Ursachen aufs Gemüth leicht sehr bleibend werden, und jeder Anwendung des Nachdenkens eine ihr angemessene Richtung geben; (2) d) sowohl die Ungereimtheiten der Afterreligionen und die Greuel des religiösen Aberglaubens, vorzüglich wenn selbige des Schutzes der Oberherrschaft im Staate sich so sehr zu bemächtigen gewußt hatten, daß den nach bessern Einsichten strebenden Köpfen alle Mittel darzu zu gelangen abgeschnitten sind, und die öffentliche Bekanntmachung der Resultate des eigenen Nachdenkens durch harte und das Gefühl empörende Strafen verhindert wird; als auch eine vernunftwidrige Ascetik und übertriebene Vorstellungen von der Größe und Strafbarkeit der Sünde; (3) e) die Anmaßungen einer durch wichtige Entdeckungen in der materiellen Welt übermüthig gewordenen Vernunft, so durch die Anwendung der Gesetze der Bewegung auf die Materie sich die Entstehung des Weltalls faßlich zu machen meynt, ohne darbey eine hyper-

physi-

physische Ursache zu bedürfen; daß endlich
f) Hang zu zügellosen Ausschweifungen den Keim der Freygeisterey enthalte, bedarf wohl nicht besonders angeführt zu werden. (4)

Zum dogmatischen Atheismus gehören die Systeme des blinden Ohngefährs und der absoluten Nothwendigkeit (atheistischer Fatalismus.)

Nachdem die Vernunft den Begriff der Materie, wie ihn die äußern Sinne angaben, ausgebildet hatte, nachdem sie das Wesentliche derselben erforscht, und in den Atomen die Keime alles Sichtbaren und Fühlbaren gefunden zu haben glaubte, so versuchte es die Phantasie, aus diesen Atomen die Welt ohne Hülfe einer hyperphysischen und immateriellen Kraft entstehen zu lassen. Epikur ist zum wenigsten als derjenige anzusehen, welcher diesem Systeme seine völlige Ausbildung gab, und die Hauptsätze desselben sind folgende. — Die Frage von der Entstehung und Ausbildung der Welt ist keine Frage der Metaphysik, sondern der Physik, und gleichwie die Fortdauer der Bewegung in der Körperwelt und der Erzeugung der Pflanzen und der thierischen Körper aus den Kräften der Materie erklärt werden muß, eben so muß auch die ursprüngliche Entstehung alles dessen, was zur Welt gehört, aus einer der Materie und ihren Theilen wesentlich zukommenden Würksamkeit erklärt werden. — Von Ewigkeit her gab es ein unendliches Leere

mit einer unermeßlichen Zahl von Atomen erfüllt. — Diese Atomen waren von verschiedener Natur und Gestalt: Alle aber sind ewig, körperlich, klein, untheilbar und in steter Bewegung. — Die natürliche Bewegung der Atomen ist in gerader Linie herabzusinken. Weil aber bey dieser Bewegung auch von ohngefähr kleine Abweichungen (exiguum clinamen principiorum) vorkommen, so wird es dadurch möglich, daß die Atomen sich einander berühren, daß sich die ähnlichen an einander hängen, daß im unendlich Leeren unendliche mannichfaltige Verknüpfungen entstehen, welche mit der Zeit sich wieder auflösen und vergehen. — Auf diese Art ist nach vielen vorhergegangenen Mißgeburten, welchen zur Fortdauer die nöthige Harmonie in den Theilen und Eigenschaften mangelte, endlich einmal unsere gegenwärtige Welt mit allen ihren Theilen, besonders mit den darauf befindlichen Pflanzen, Thieren und Menschen entstanden, die, nachdem sie einmal da sind, sich so lange fortpflanzen, bis unsere Welt wieder in ihre Bestandtheile wird aufgelöst werden. Auf die nehmliche Art entstehen auch noch täglich neue Welten, die nach einiger Zeit wieder zerflattern, und der höchste Grund dieser kontinuirlichen Reihe von entstehenden und zerflatternden Welten ist kein anderer, als weil sie einmal da ist. — Es giebt zwar, wie Epikur sagte, Götter; aber sie haben nach seiner Meynung weder an der Entstehung, noch

an

an der Regierung der Welten den geringsten Antheil, sondern leben in den Zwischenräumen der Welten im steten Gefühl ihres Wohlseyns; und er scheint ihrer nur aus Furcht vor dem abergläubischen Pöbel in seinem Systeme Erwähnung gethan zu haben, wie auch schon die Alten richtig bemerkten. (5)

Es bedarf keines großen Scharfsinnes, um das Ungereimte in diesem System einzusehen, und die Kenntnisse der menschlichen Vernunft müssen sich noch in der größten Gährung befinden, oder bey allen Verstandesbegriffen muß noch die größte Unbestimmtheit herrschen, wenn die Antwort auf die Probleme der Vernunft von der Entstehung und Beschaffenheit der Welt, so dasselbe zu geben scheint, befriedigend seyn soll. Zuerst sind nehmlich alle Voraussetzungen des Epikur von dem unendlich Leeren, von den verschiedenen Gestalten und Beschaffenheiten der Atomen gänzlich unerwiesen, und die im Nachdenken geübtere Vernunft kann dieselben ohnmöglich für etwas mehr gelten lassen, als, was sie würklich sind, für armselige Dichtungen der Phantasie. Ferner ist in diesem System von der Entstehung und Beschaffenheit der Welt gar kein Grund angegeben; denn das Wort, Zufall, wodurch das Klinamen der Atomen entstanden seyn soll, zeigt entweder, wie sonst immer, eine verborgene, die Atomen in ihrer Bewegung bestimmende und entweder in ihnen selbst, oder außer ihnen be-

findliche Kraft an, dieß verneinet aber Epikur selbst; oder es bedeutet ein Nichts, eine Abwesenheit aller Ursachen, und alsdann ist ein Nichts die Ursache der Entstehung der Welt aus den Atomen und der Beschaffenheit alles Würklichen gewesen, welches aber Epikur auch nicht behauptet haben wollte. Drittens ist nach diesem System die vortrefliche Ordnung in der Welt und in ihren Theilen das Werk des Zufalls, welche Behauptung so ungeheuer unwahrscheinlich ist, daß sich der Grad dieser Unwahrscheinlichkeit wegen der unendlichen Menge der Atomen und wegen der unendlichen Mannichfaltigkeit ihrer möglichen Verbindungen gar nicht einmal berechnen läßt. Endlich herrscht auch in diesem System ein ungeheurer Widerspruch, der die Gedenkbarkeit desselben gänzlich aufhebt. Den Atomen soll es nehmlich wesentlich seyn, sich immer in einer gerade Linie parallel zu bewegen; wie war also die Abweichung der Atomen von dieser Bewegung möglich, und wie konnte in derselben eine Veränderung vorgehen, die mit der Natur der Atomen stritt? (6)

Weit erheblicher ist das System der absoluten Nothwendigkeit. So wie man nehmlich durch Hülfe der Geometrie mit den unabänderlichen Gesetzen der materiellen Welt, und mit der regelmäßigen Ordnung in den Veränderungen derselben bekannter wurde, so glaubte man auch durch eine Anwendung dieser Gesetze auf den unsichtbaren Stoff der Körperwelt alle

Fra-

Fragen ganz befriedigend beantworten zu können, welche der Verstand in Ansehung des Daseyns der Welt und ihrer Beschaffenheit aufzuwerfen sich gedrungen fühlt. Die Hauptsätze dieses Systems sind folgende. — Die Welt ist das große Ganze, welches aus dem Zusammenfluß verschiedener Stoffe, und aus den mannichfaltigen Verbindungen und Bewegungen derselben besteht. — Man muß die sichtbare Welt von dem Innern derselben unterscheiden. Jene ist die vorübergehende Würkung von diesem. Diese Innere aber oder der Stoff der sichtbaren Natur ist von Ewigkeit her gewesen, und seine Verbindung zu einem schönen Ganzen war nicht ein Werk des Zufalls, sondern die ewige und nothwendige Folge der innern Natur selbst, und gehörte mit zum Wesen der Dinge, die vorhanden sind. — Es ist also weder eine Schöpfung der Dinge, so zur Welt gehören, jemals gewesen, noch ist auch ein von der Welt selbst verschiedener Urheber und Baumeister vorhanden, dessen Weisheit und Wille den Stoff der Welt entweder hervorgebracht oder geordnet haben soll; und die Hypothese von einem unendlichen Geiste ist aus der Unbekanntschaft mit den würksamen Kräften der Materie entstanden, welche die Ursachen sowohl von der Erzeugung und Bildung der großen Weltkörper, als auch von der Erzeugung und Bildung der Pflanzen und Thiere in selbigen enthalten. — Eben deswegen giebt

es auch in der Natur weder Absichten noch vernünftige Zwecke, und alles, was von diesen gesagt wird, ist ein Betrug der Einbildungskraft, ein Geschöpf des menschlichen Irthums, das deswegen so allgemein Beyfall gefunden hat, weil die absolutnothwendigen Einrichtungen in der Natur der Dinge sehr oft mit den Wünschen und Bedürfnissen der menschlichen Natur übereinstimmen. Man verkennt demnach bey Aufsuchung der Endzwecke in der Natur das Wesen der Dinge, und hält die Folgen unveränderlicher Gesetze für Absichten, so ein vernünftiges, von der Welt verschiedenes Urwesen hat erreichen wollen. (7)

Zur Prüfung dieses Systems mögen folgende Bemerkungen dienen. — Wenn die Vertheidiger einer bey der Entstehung und Beschaffenheit der Welt herrschenden absoluten Nothwendigkeit sich auf das unsern Augen verborgene Innere der Natur, oder auf das Ding an sich berufen, so erschweren sie zwar dadurch eine apodiktische Widerlegung ihrer Hypothese, weil wir von dem Dinge an sich und von den absoluten Kräften der Materie nichts wissen; aber nichts destoweniger ist und bleibt dieselbe völlig unbefriedigend für die Vernunft, und beantwortet keinesweges die Fragen dieser in Ansehung der Entstehung und Beschaffenheit der Welt. — Die Vernunft kann es nie billigen, daß in dieser Hypothese die Gesetze, so eigentlich nur in der sichtbaren Natur herrschen,

und

und von den Körpern als Erscheinungen gelten, auf das Wesen und auf den uns unbekannten Stoff der Materie angewendet werden. — Da die Grundstoffe der materiellen Welt, so in diesem System vorausgesetzt werden, ihren Kräften und Beschaffenheiten nach eingeschränkt seyn sollen, so ist ihre ewige Existenz widersinnig, und der Vernunft, die bey allem Bedingten nach dem Unbedingten fragt, bleibt die Frage unbeantwortet, woher diese Stoffe selbst gekommen sind? — Was aber die Verbindung dieser Stoffe zu einem wohlgeordneten Ganzen betrift, dergleichen die gegenwärtige Welt ausmacht, so könnte wohl in derselben eben so, wie in den Progressionen der Zahlen, eine absolute Nothwendigkeit herrschen, und eine nothwendige Ordnung ist zum wenigsten kein leerer Begriff: (8) Allein unsere Kenntniß von der materiellen Welt und von ihren Theilen berechtiget uns im geringsten nicht, anzunehmen, daß die Ordnung in den würklichen Dingen, so zur Welt gehören, die Folge einer absoluten Nothwendigkeit sey. Die Nothwendigkeit in den mathematischen Progreßionen ist nehmlich mit unserer eigenen Natur gegeben, und liegt in unserer Vorstellung von kontinuirlichen und diskreten Größen. Die Ordnung in den Veränderungen der würklichen Dinge hingegen ist so beschaffen, daß sie auch ganz anders seyn könnte, als sie würklich ist. Man denke hierbey nur an die Gesetze, nach welchen sich die himmlischen Körper bey ihren

Ver-

Veränderungen richten, an die Gesetze, nach welchen die Körper einander die Bewegung mittheilen, an die Gesetze, nach welchen das Fallen der Körper bestimmt wird, und man versuche, diese Gesetze aus der Natur der Materie, so weit wir sie kennen, und so man auch will, aus der Natur des menschlichen Gemüths und seiner Erkenntnißart abzuleiten; oder man nehme die Organisation eines thierischen Körpers zu Hülfe, man versuche die vorhandene Mischung der festen und flüßigen Theile in demselben, die Einrichtung aller Organe, vermittelst welcher das Thier empfindet, sich nährt und fortpflanzt, aus der Natur der Grundstoffe als eine nothwendige Folge derselben abzuleiten, und man wird einsehen und gestehen müssen, daß nach der Kenntniß, so wir von der materiellen Welt und ihrer Einrichtung haben, alles viel anders beschaffen seyn könnte, als wie es jetzt würklich ist. Es streitet also die Behauptung, daß die Einrichtung der gegenwärtigen Welt das Werk einer absoluten, in der Natur der Materie selbst gegründeten Nothwendigkeit sey, mit aller Erkenntniß, so wir von der Körperwelt besitzen, und ist daher wider die Vernunft. — Hieraus wird sich auch beurtheilen lassen, was von den Beweisen zu halten sey, womit man das Daseyn der Endursachen in den Dingen, so zur Welt gehören, hat bestreiten oder lächerlich machen wollen. (9) Wir gestehen nehmlich gerne ein, daß das

Welt-

Weltganze zu groß ist, und aus zu vielen Theilen besteht, als daß wir im Stande wären, den Nutzen und die Absicht von allem, was da ist, einzusehen, oder die Beziehung eines jeden Organs, einer jeden materiellen Partikel, und einer jeden Einrichtung zum allgemeinen und höchsten Zweck in der Welt zu ergründen; auch leugnen wir nicht, daß wenn man den zureichenden Grund, warum etwas da ist, und warum es gerade so und nicht anders ist, als wie es angetroffen wird, in einer besondern Absicht und Bestimmung aufsucht, hierbey das Eigenthümliche der menschlichen Handlungsart auf die Natur übergetragen werde; noch weniger sind wir endlich in Abrede, daß man mit der Teleologie sehr großen Mißbrauch getrieben, dem Studio der Natur durch eine falsche Anwendung derselben eine nachtheilige Richtung gegeben, und daß der Eigendünkel viele verleitet habe, in jeder Einrichtung der gegenwärtigen Welt so etwas aufzusuchen, das unsern Wünschen und Neigungen angemessen ist, und den Menschen allein zum Mittelpunkt aller Zwecke und Absichten zu machen. Allein wenn es wahr ist, daß unter den Dingen in der Welt Beziehungen zu einander Statt finden, daß die leblose Welt in einem Verhältnisse zum Wohl und zu den Neigungen der lebenden Geschöpfe stehe, (und noch hat dies kein Vernünftiger zu leugnen gewagt) wenn es ferner wahr ist, daß die Verhältnisse der Dinge zu einander nicht die

noth-

nothwendige Folge der Materie und ihrer absoluten Beschaffenheit ausmachen, und daß unsere Gedanken und Einbildungen gar nichts in den Verhältnissen der Dinge abzuändern oder willkührlich zu bestimmen im Stande sind, sondern diese Verhältnisse unabhängig von unsern Neigungen und Wünschen existiren, so ist auch offenbar, sowohl daß die menschliche Vernunft, wenn sie ihren eigenen Gesetzen in der Betrachtung der Welt gemäß verfährt, nothwendig auf den Gedanken geführt wird, die Einrichtung der Welt sey das Werk einer weisen und gütigen Wahl, als daß auch darinn nichts erschlichenes und erträumtes liegt, wenn sich der menschliche Verstand das Verhältniß der Würkungen und Beschaffenheiten der Natur zur obersten und letzten Ursache derselben eben so denkt, wie das Verhältniß eines menschlichen Kunstwerks zu den Einsichten und Endzwecken seines Urhebers. — Ohngeachtet also zwar der Theismus und Atheismus in der Erklärung der Entstehung und Beschaffenheit der Welt sich auf ein an sich unbekanntes Etwas berufen, so ist doch unleugbar gewiß, daß im ersteren alles auf eine für die Vernunft vollkommen befriedigende Art erklärt wird, im letztern hingegen Unbegreiflichkeit auf Unbegreiflichkeit, Widerspruch auf Widerspruch gehäuft, und das große und wichtige Problem: Woher ist die Welt? Woher bin ich? nicht würklich aufgelöst, sondern dessen Auflösung durch die in ihm vorkommende

Zurück-

Zurückweisung auf die Natur der Welt selbst nur weiter hinausgeschoben wird. (10)

Ohngeachtet zwar der Skeptiker, wegen seiner gänzlichen Unentschiedenheit eigentlich nicht den Atheisten beygezählt werden darf, auch die Einwendungen desselben gegen alles Wissen und vernünftiges Glauben überhaupt hier nicht geprüft werden können, so verdienen doch noch, um nichts von einiger Wichtigkeit in der vorliegenden Untersuchung zu übergehen, einige Einwürfe, womit Hume die Lehren der natürlichen Religion hat bestreiten wollen, eine Anzeige und Beurtheilung. — Zuvörderst benutzt er die häufigen Geständnisse der Philosophen und Theologen von der Unbegreiflichkeit des unendlichen Wesens, und meynt, daß, da der menschliche Geist nie von der Gottheit eine ihrer Erhabenheit angemessene Vorstellung besitzen könne, es im Grunde einerley sey, ob man gestehe, Gott sey unbegreiflich und über alle Vorstellung erhaben, oder ob man behaupte, es sey kein Gott, kein weiser und gütiger Urheber der Welt. Ferner meynt Hume, daß man, da die Welt das einzige Ding in ihrer Art sey, und das Ganze derselben von den Theilen, aus welchen es besteht, ohnstreitig sehr verschieden seyn müsse, den Regeln der Vernunft ganz unangemessen verfahre, wenn man die Gesetze, denen die Theile der Welt unterworfen sind, auf das Ganze derselben anwende, und den Schluß mache, daß weil auf unserer

Erde nichts ohne Grund entstehe, auch das Ganze der Welt nicht ohne einen besondern Grund entstanden seyn könne. (12) Endlich behauptet er, die Welt gleiche nicht sowohl einem Kunstwerke, das einen verständigen Werkmeister als Urheber erfodert, sondern vielmehr einem Thiere oder einer Pflanze, so daß also ihre Entstehung und Einrichtung einer eigenen ihr beywohnenden Zeugungskraft, nicht aber dem Nachdenken und dem Willen eines Geistes zuzuschreiben sey. (13)

Was den ersten Humischen Angriff auf die natürliche Theologie betrift, so ist in Ansehung desselben zu erinnern, daß es, um von dem Daseyn einer Gottheit überzeugt zu seyn, ganz und gar nicht erforderlich ist, eine Kenntniß ihres absoluten Wesens zu besitzen. Wir sind von dem Daseyn vieler Dinge überzeugt, ohngeachtet wir ihr absolutes Wesen nicht begreifen, und sogar die Natur ihrer objektiven Existenz nicht einmal kennen, sondern dieselbe nur schließen. Wenn also aus Gründen erhellet, daß ein verständiger Urheber der Welt da sey, und wenn die richtigste Anwendung der Vernunft uns auf diesen Satz führt, so sind wir verbunden, das Daseyn dieses Urhebers zu glauben, sollte uns auch das absolute Wesen desselben immer unbekannt bleiben. Auch kann uns an der Kenntniß der absoluten Natur Gottes nichts gelegen seyn, wenn wir nur die Verhältnisse desselben zur Welt und zu uns selbst

zu

zu erkennen vermögen, welches allerdings der Fall ist. Es ist also ganz und gar nicht einerley, ob man sagt: Gottes Größe ist unbegreiflich, oder ob man behauptet: es sey überhaupt kein verständiger Urheber der Welt vorhanden. Ferner ist der analogische Schluß von der Abhängigkeit und Zufälligkeit unserer Erde und ihrer Theile auf die Abhängigkeit und Zufälligkeit des Weltganzen nicht willkührlich und zu gewagt. Denn wenn das Weltganze aus lauter eingeschränkten Dingen besteht, (und unsere Vernunft kennt es nur als ein Aggregat endlicher Theile) so muß von ihm eben das gelten, was von jedem endlichen Dinge, insofern es endlich ist, gilt, und die Vernunft fühlt sich eben deswegen gedrungen, bey demselben nach einem Urheber, der nicht endlich ist, zu fragen. Wenn man endlich auch einräumen wollte, daß die Welt weit mehr einer Pflanze oder einem Thiere, als einem Kunstwerke, gleiche, so würde doch hierdurch der Atheismus im geringsten nicht vernunftmäßiger werden. Es bleibt nehmlich dabey allezeit noch die wichtige Frage zu beantworten übrig; woher dieses Thier oder diese Pflanze stamme? Auf diese Frage aber kann nur der Theismus eine befriedigende Antwort geben. (14)

(1) Die Streitigkeiten über die Allgemeinheit des Atheismus in der heidnischen Welt, die man viele Jahre hindurch mit vielem Aufwande von Gelehrsamkeit und von Eifer für

die gewöhnlichen Vorstellungsarten von der Natur Gottes geführt hat, sind in jeder Rücksicht unfruchtbar. Es giebt wenig berühmte Männer des Alterthums, die nicht des Atheismus beschuldigt worden wären, und es ist auch, sobald man die Lehre von Gott nur aus einem einzigen Gesichtspunkte zu betrachten gewohnt ist, nichts leichter, als Beschuldigungen dieser Art, die aber weder dem Herzen noch den Einsichten ihrer Urheber Ehre bringen, zu erfinden. Was insbesondere die Streitigkeiten über den Theismus und Atheismus der ältesten Philosophen Griechenlands betrift, so läßt sich um mehrerer Ursachen willen nicht einsehen, wie dieselben jemals sollen befriedigend entschieden werden können. Denn erstlich ist es ausgemacht, daß wir von den Systemen aller Philosophen vor den Zeiten des Plato und Aristoteles nichts als Bruchstücke und einzelne, aus ihrem Zusammenhange gerissene Sätze besitzen, deren Aechtheit überdies mit Recht noch sehr vielen Zweifeln unterworfen ist. Kann aber wohl aus Fragmenten der ächte Geist eines philosophischen Systems erkannt werden? Es ist ferner unleugbar gewiß, daß wir wegen der Entfernung der ältesten Philosophen Griechenlands von unserm Zeitalter, wegen der hierinn gegründeten Abweichung ihrer Empfindungs- und Denkungsart von der unsrigen, und wegen des gänzlichen Mangels an philosophischen Kunstwörtern mit bestimmter Bedeutung vor den Zeiten des Aristoteles und der Stoiker, den Sinn ihrer Aussprüche kaum zu errathen vermögen, und immer in Gefahr sind, entweder den Worten und tropischen Bildern, so sie brauchten, Bedeutungen unterzulegen, die ihnen

völlig

völlig unbekannt waren, oder dasjenige ganz zu verfehlen, was sie sich bey denselben dachten. Es ist endlich sehr ungewiß, in welchen von denjenigen Sätzen, so uns aus der Philosophie der ältesten Weltweisen aufbehalten worden sind, der Inhalt ihres Systems enthalten sey, in welchen hingegen von ihnen nur dasjenige vorgetragen worden sey, was Volksglaube ihres Zeitalters war. Die vorzüglichsten Theilnehmer an dem Streite über die Allgemeinheit des Atheismus in der heidnischen Welt sind Jac. Thomasius, Parker, Bayle, Cudworth, Brucker, Mosheim, Buddeus in thes. de atheismo et superstit. Reimmann in der historia vniuersali Atheismi et Atheorum falso et merito suspectorum. — Beyläufig hierbey von den Bedeutungen der Wörter Deismus und Naturalismus.

(2) Man vergl. was hierüber schon im I. Bande S. 226 und 236. gesagt worden ist.

(3) Sehr belehrend ist, was über diese Ursachen des Atheismus der Verfasser der vertrauten Briefe über Catholicismus, im I. Th. XI. Brief mit edler Freymüthigkeit bekennt.

(4) Ueber die Ursachen des Atheismus s. m. das Systeme de la Nature par Mirabaud, P. II. ch. XIII. Hollands philos. Betrachtungen über das System der Natur, Th. II. S. 314. d. Uebers. Feder über Raum und Caussalität, S. 249. und Jacobi über die Lehre des Spinoza, S. 307. nach der Ausgabe von 1789. — Hierbey kann vorläufig die Frage berührt werden: Ob der theoretische Atheismus nothwendig zur Unsittlichkeit führe? — Ist es wahr, daß Theismus und Atheismus in gewissen Punkten zusammen-

treffen? m. s. Natur und Gott nach Spinoza, von Heydenreich, I. B. S. 37.

(5) Ueber das System des Epikur sind vorzüglich nachzusehen *Diog. Laertius*, L. X. s. 40. sq *Lucretius* de R. N. L. II. v. 61. sq. *Cicero* de Nat. Deorum, L. I. c. XIX-XX. de Finibus, L. I. c. VI. *Plutarchus* aduersus Colotem, *Bruckeri* histor. philos. crit. Tom. I. p. 1228. *La Mettrie* Syst. d'Epicure, und Meiners vermischte philos. Schriften, II. Th. S. 45. ff. wo man auch die Gründe, mit welchen Gassendi in seinem Werke de Moribus et Vita Epicuri und in dem Comm. in L. X. Diog. Laert. den Epikur von dem Vorwurfe des Atheismus zu vertheidigen gesucht hat, gründlich beurtheilt finden wird. — Cicero und andere haben schon bemerkt, daß Epikur in seinem System vieles von den ältern Philosophen Griechenlands entlehnt habe. Wieviel aber ihm selbst angehöre, und inwiefern besonders Leucipp und Democrit Atheisten genannt zu werden verdienen, möchte wohl schwer zu entscheiden seyn. Soviel ist gewiß, daß beyde, indem sie die Beschaffenheiten und Veränderungen der sichtbaren Natur nicht aus verborgenen, der Materie inwohnenden lebendigen Kräften, oder aus menschenähnlichen Göttern, wie die ältesten Dichter Griechenlands, sondern aus bekannten Eigenschaften der Materie, aus der Ausdehnung, Figur, Größe und Schwere der Atomen ableiteten und erklärten, m. s. Meiners Geschichte der Wissenschaften, Th. I. S. 628 und 690. ff. den Grund zu einer vernünftigern Naturlehre gelegt und den richtigen Weg zur Erforschung der sichtbaren Welt eröfnet haben. Ob sie aber einem vernünftigen

gen Wesen Einfluß auf die Entstehung und Bildung der Welt zuschrieben, läßt sich weder geradezu bejahen noch verneinen, und Epikur konnte vielleicht die Lehren der Demokritischen Physik zur Ausbildung seines Atheismus eben so mißbrauchen, wie Newtons Entdeckungen zur Ausschmückung des Materialismus und Atheismus in den neuern Zeiten angewendet worden sind. – Ueber das Alter der Lehre von den Atomen hat Cudworth, v. S. I. p. 9. weitläuftige Untersuchungen angestellt. Es ist aber in der menschlichen Denkungsart selbst gegründet, das Zusammengesetzte und Ausgedehnte aus Theilen bestehen zu lassen, und also bedarf es keines großen Aufwandes von Gelehrsamkeit, um den Ursprung der Lehre von den Atomen ausfindig zu machen.

(6) Das Ungereimte im System des Epikurs hat schon Cotta beym Cicero de N. D. Lib. I. c. XXIII. sq. aufgedeckt. Auch sind der Anti-Lucretius des Kard. Polignac Lib. II-IV. Fenelons Demonstrat. de l'exist. de Dieu, Vol. I. ch. LXXI-XC. Eberhards Amyntor, Br. 41. und Platners Gespräch über den Atheismus, S. 328. ff. über dasselbe nachzusehen.

(7) Im System der Natur von Mirabaud findet man alles beysammen, was jemals zur Vertheidigung dieser Art des Atheismus gesagt worden ist. — Daß der atheistische Fatalismus schon unter den ältesten Philosophen Griechenlands seine Vertheidiger hatte, erhellet unwidersprechlich aus dem Plato, v. de Leg. L. X. p. 74. Aber es läßt sich der in diesem §. n. 1. schon angeführten Gründe wegen unmöglich entscheidend ausmachen,

welche von den Philosophen Griechenlands demselben würklich zugethan gewesen sind; und so schätzbar und belehrend auch die Untersuchungen sind, die Meiners sowohl in seiner historia doctrinae de vero Deo, als auch in seiner Geschichte der Wissenschaften über den Atheismus und Theismus der griechischen Philosophen angestellt hat, und so gewiß auch diesem Geschichtforscher der Ruhm gebührt, das Aechte von dem Unächten in den Nachrichten von den Systemen der ältesten Philosophen Griechenlands kritisch richtig gesondert zu haben, so wird man doch gewiß nie über den Atheismus der Eleatiker, des Heraklit, des Empedokles und anderer ihrer Zeitgenossen eher völlig absprechen können, als bis man es sich erlaubt, dasjenige, was nach den jetzt vorhandenen Ueberbleibseln aus den Systemen derselben noch völlig dunkel und ungewiß ist, durch Konjekturen zu ersetzen. Ich möchte nicht einmal die Behauptungen einiger alten Philosophen von dem Entstehen der in der gegenwärtigen Welt vorhandenen organisirten Wesen aus vorhergegangenen unzähligen Fehl- und Mißgeburten für ein ganz sicheres Zeichen ihres Atheismus halten, weil sich diese Mißgeburten doch auch mit einem Urwesen, so der Materie die erste Bewegung beygebracht hat, einigermaßen reimen lassen. Ueberhaupt aber hat man die Meynungen der Philosophen Griechenlands über den nähern oder entferntern Zusammenhang des Urwesens mit der Welt sehr oft mit ihren Aeußerungen über das Daseyn dieses Urwesens verwechselt, wovon im folgenden mehrere Beweise angeführt werden sollen. Ueber den Atheismus der griechischen Weltweisen hat Platner im

I. Th. der Aphorismen in den Anmerk. zum 1074 und 1080. §. viel Lehrreiches bemerkt.

(8) Man vergleiche hierbey Hume's Gespräche über natürliche Religion, S. 158. und Eberhards Amyntor in den Anmerk. S. 99.

(9) Bekanntlich haben viele Naturlehrer, die weder für Atheisten zu halten sind, noch auch dafür angesehen seyn wollen, das Daseyn der Endursachen bestritten, oder ihre Anführung aus der Naturlehre verbannt wissen wollen; v. *Baco* de augmentis scientiarum, Lib. III. c. 4. *Carteſii* Medit. IV. Princip. philos. L. III. §. I-IV. *Mauperruis* im Essay de Cosmologie, in der Vorrede; (der aber aus keiner andern Ursache gegen die Lehre von den Absichten der Dinge zu deklamiren scheint, als um seinem Beweis des Daseyns Gottes aus dem sogenannten Gesetz der Sparsamkeit ein größeres Gewicht zu geben) *Robinet* de la Nature, Tom. II. chap. LXX. et LXXI. *Büffon* in der Histoire Naturelle, Tom. II. p. 77. Paris 1750. *d'Alembert* in den Melanges de Litterature, d'Histoire et de Philos. Vol. I. p. 257. Paris 1770. *Diderot* fur l'Interpret. de la Nature, p. 83. Wider selbige haben Cudworth, v. S. I. c. V. Sect. I. §. LIX. Leibnitz, v. Op. omn. Tom. II. P. I. p. 251-254. Reimarus in den Abhandlungen über die natürliche Religion, Abh. IV. §. 7-19. und J. A. H. Reimarus, s. über die Gründe der menschlichen Erkenntniß, §. 50. das Wichtigste geschrieben. -- Wenn Spinoza Ethic. P. I. propos. XXXVI. app. das Daseyn der Endzwecke leugnet und bestreitet, so hat dies in dem Systeme dieses Philosophen ganz besondere Gründe, wie im folgenden bewiesen werden

soll. S. Rehberg über das Verhältniß der Metaphysik zur Religion, S. 27.

(10) V. Essais de Theodicée par Leibnitz, §. 345-350. Observations sur le livre intitulé Système de la Nature, par M. I. de Castillon. Berlin 1771. Reflexions philosophiques sur le Système de la Nature, par M. Holland, d. Bern, 1772. von Pinto Kern der Beweisgründe wider die Materialisten. Reimarus Abhandlungen über die natürl. Religion, Abhandl. II. §. 14-16. Platners Gespräch über den Atheismus, und Ulrichs initia philos. de Deo, p. 50.

(11) S. die Gespräche über die natürl. Religion, II. und IV. Abtheil.

(12) V. l. c. S. 58-59.

(13) V. l. c. in der VII. Abtheil.

(14) S. Platners Gespr. über den Atheismus.

§. XIX.

Einige Bemerkungen über die Geschichte der Religion und der Theologie.

Ein Werk, in welchem alle Veränderungen der Vorstellung von einer höchsten Ursache der Welt vom kindischen Alter der menschlichen Vernunft an (wo der Glaube an Gott blos in einem dunkeln Gefühle der Abhängigkeit des Irdischen, das sich an jeden durch einen wichtigen Umstand hervorstechenden Gegenstand anschließt, besteht) bis zur völligen Reife des Verstandes, oder bis zur Ausbildung der Vorstellung

lung von Gott zu einem deutlichen Begriff, der durch die Größe und Heiligkeit seines Inhalts von dem Inhalte aller sonstigen Vorstellungen im menschlichen Gemüthe unterschieden ist, genau aufgezeichnet, und in welchem zugleich die nähern und entferntern, die äußern und die innern Gründe aller Verschiedenheiten in der Religion angegeben wären, würde die wichtigsten Aufschlüsse sowohl über die Geschichte, über die Entwickelung und über den Ideengang der menschlichen Vernunft, als auch über die mannichfaltigen Arten der Verbindungen und des Zusammenhangs unter den Vorstellungen im menschlichen Gemüthe liefern. Denn so richtig und wahr es auch ist, daß die Religion wegen ihrer Wichtigkeit einen großen Einfluß auf die Denkungsart und auf die Handlungen des Menschen hat, und daß die Würkungen dieses Einflusses dem Geiste einer jeden Religion und dem gröbern oder feinern Anthropomorphismus, den sie enthält, genau entsprechen, (1) so ist es doch auch eben so gewiß, daß die Religion eines Menschen jedesmal dem Maaße seiner anderweitigen Einsichten genau angemessen ist, und eigentlich das gemeinschaftliche Produkt seines Nachdenkens über die Welt und über sich selbst ausmacht. Je nachdem also die ganze Summe der Kenntnisse vom Endzweck, von der Beschaffenheit und von dem Zusammenhange alles dessen, was zur gegenwärtigen Welt gehört, bey einem Volke oder bey einem Menschen beschaffen

schaffen ist, je nachdem wird auch die Religion desselben beschaffen seyn müssen; und die mancherley Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen werden uns nicht sowohl durch Unterricht und Worte beygebracht, sondern sind vielmehr unausbleibliche und natürliche Folgen der in uns schon vorhandenen Vernunft- und Erfahrungskenntnisse von der Einrichtung der physischen und sittlichen Welt. (2) Die folgenden Bemerkungen über einige Fragen, so in die Geschichte der Religion gehören, werden vielleicht nicht am unrechten Orte angebracht seyn.

Zuerst verdient die Allgemeinheit des Glaubens an göttliche Wesen angemerkt zu werden. Die Alten hielten die Religion für etwas dem Menschen so Natürliches, daß sie es unbegreiflich fanden, wie ein Volk ohne alle religiöse Anstalten seyn könne; und es war ihnen keine einzige atheistische Nation bekannt. (3) Auch hat es sich gezeigt, daß die in den neuern Zeiten hier und da vorhandene Nachrichten von Nationen und Völkerstämmen ohne alle Religion und ohne allen Glauben an unsichtbare höhere Kräfte mehrentheils in der Unbekanntschaft der Reisenden mit der Sprache und mit den Gebräuchen desjenigen Volks, bey dem sie Atheismus zu finden glaubten, ihren Grund hatten. (4) Diese Allgemeinheit des Glaubens an göttliche Wesen läßt sich nicht von einem Betruge der Priester und Volksregenten ableiten; denn theils hat man Religion und gewisse

sich

sich darauf beziehende Gebräuche auch bey solchen Völkern und Menschenstämmen angetroffen, die weder Priester noch Regenten hatten; theils ist bey allen Erschütterungen, so Priester- und Regentengewalt erlitten haben, der Glaube an gewisse höhere göttliche Wesen noch immer übrig geblieben. — Aus diesem Fakto kann nun zwar nicht, wie oftmals geschehen ist, (5) das Daseyn Gottes bewiesen werden; denn theils ist es nicht gewiß, und kann auch nicht gewiß gemacht werden, daß alle Völker des Erdbodens ohne alle Ausnahme Religion besitzen oder gehabt haben, und eine vollständige Induktion, die allein im Stande seyn würde, dieß zu bewähren, kann nie gegeben werden; (6) theils würde aus dem Fakto, wenn es auch ohnstreitig gewiß wäre, dasjenige nicht folgen, was man oft daraus gefolgert hat; denn daraus, daß alle Menschen etwas für wahr halten, kann im geringsten nicht geschlossen werden, daß es auch wirklich wahr sey. (7) Da jedoch bey allen Völkern zu allen Zeiten und unter ganz verschiedenen Umständen, sobald sie nur einige Grade der Kultur erreicht hatten, religiöse Gesinnungen und Gebräuche angetroffen werden, so erhellet hieraus ohnstreitig, es müsse ein in der Natur des Menschen selbst enthaltener Grund zum Glauben an ein höheres göttliches Wesen da seyn; und jeden Wahrheitsforscher wird diese merkwürdige Erscheinung in der Geschichte des Menschen begierig machen, zu untersuchen,

suchen, ob dieser Glaube vernünftig sey, und worinn der höchste Grund desselben bestehe?

Die Frage: Wie entstand Religionskenntniß unter den Menschen? betrift ein Faktum, und sollte eigentlich aus der Geschichte beantwortet werden. Da aber die Nachrichten vom frühesten Zustande des Menschen auf dem Erdboden zu unvollständig und zu zweydeutig sind, als daß aus selbigen eine Antwort auf jene Frage abgeleitet werden könnte, so muß die Unvollständigkeit der Geschichte in diesem Punkte durch Muthmaßungen über den Gang und die Entwickelung des menschlichen Geistes ergänzt werden: Hierbey ist man jedoch allezeit in Gefahr, den ersten Bewohnern des Erdbodens denjenigen Gang in den Begriffen und Vorstellungen zuzuschreiben, an den wir durch Erziehung und Kultur schon gewöhnt sind, und der das zu Erfindende als bereits erfunden voraussetzt. Die Frage selbst aber kann keine andere, als folgende seyn: Wie entwickelte sich aus den Vorstellungen und Empfindungen des Menschen, so noch nicht religiös waren, die Vorstellung von einer göttlichen Natur, welche auf die Einrichtungen in der Welt Einfluß hat? Manche finden die menschliche Vernunft überall zu schwach, als daß sie sich jemals durch die Anwendung ihrer eigenen Kräfte zur Erkenntniß eines übersinnlichen Urhebers der Welt hätte sollen erheben können. Sie leiten daher die erste Religionskenntniß von einer unmittelbaren Offenbarung

des

des höchsten Wesens selbst her, welche hernach durch den Weg der Tradition den Glauben an die Gottheit unter den Menschen ausgebreitet und erhalten hat. (8) Allein nicht zu gedenken, daß diese Beantwortung der Frage vom Ursprunge der religiösen Vorstellungen unter den Menschen gar nicht philosophisch ist, so macht sie auch diesen Ursprung im geringsten nicht begreiflich. Soll nehmlich Gott bey der Mittheilung der ersten Religionsbegriffe sich irgend einer Erscheinung bedient haben, so entsteht die Frage: Woran konnte der Mensch erkennen, daß die Erscheinung Gott sey, und woran konnte er dieselbe von den übrigen Erscheinungen in der Natur, die nicht unmittelbar auf ein höchstes Urwesen hindeuteten, unterscheiden? Soll aber Gott durch Unterricht und Worte sein Daseyn zu erkennen gegeben haben, so kann man wieder fragen: Wie diese Worte, die doch dem Zuhörer verständlich seyn mußten, Vorstellungen veranlassen konnten, die sie vorher im Gemüthe desselben nie hervorgebracht hatten? Jede Offenbarung der Gottheit selbst setzt also schon eine Vorstellung von derselben voraus. Zu dieser konnte sich aber die menschliche Vernunft nur erst durch andere Kenntnisse erheben; vorzüglich mußte sie schon mit den Gesetzen der ursachlichen Verbindung bekannt seyn. Nachdem selbige aber den Zusammenhang der Dinge nach diesem Gesetze kennen gelernt hatte, so war es nicht mehr übernatürlich, daß sie vom Daseyn

ihrer

ihrer selbst und vom Daseyn der Welt auf das Daseyn eines hyperphysischen Urhebers alles dessen, was zur Sinnenwelt gehört, schloß. (9)

Eine andere Frage, die Geschichte der Religion betreffend: Wie nehmlich die Religionskenntniß der ersten Menschen beschaffen gewesen sey, ob sie in einer deutlichen Erkenntniß des Urwesens, oder in einem dunkeln Gefühl der Abhängigkeit des Sinnlichen von einem übersinnlichen Etwas bestanden habe, ob sie Verehrung eines einzigen Urhebers der Welt oder Glaube an viele und verschiedene Götter gewesen sey? ist eben so schwer zu beantworten, als die vorige. Zwar scheinen die Mosaischen Berichte von dem Zustande der ersten Menschen zu der Behauptung zu berechtigen, daß der Glaube an einen einzigen, höchsten und von der Welt verschiedenen Urheber der Abgötterey und Vielgötterey vorausgegangen sey. Aber könnte nicht vielleicht Moses gleich allen Beschreibern alter Zeiten und fremder Gebräuche seine eigenen Religionsbegriffe in die Urwelt hineingetragen haben, und sind nicht diese Mosaischen Nachrichten von der Reinigkeit der Religionsbegriffe bey den Stammvätern des Menschengeschlechts dem natürlichen Gange des menschlichen Geistes zuwider, der sich überall vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, vom Unvollkommenen in der Erkenntniß zum Vollkommenen erhebt, niemals aber plötzlich und auf einmal zu einer hohen Stufe in seinen Einsichten gelangt? Man kann

frey.

freylich sagen; der erste Mensch habe zu seiner Fortdauer eines größern Maaßes von Geistes-kräften, und einer schnellern Ausbildung derselben, als jetzt gemeiniglich unter den Menschen angetroffen wird, bedurft. Aber auch diese sehr gegründete Vermuthung hebt nicht alle Einwendungen wider die Reinigkeit der Religion bey den ersten Menschen auf; denn auch das größte Genie muß in seiner Erkenntniß von untenauf höher steigen, und kann nie durch einen Sprung sich auf einmal über die Kenntnisse seines Zeitalters erheben. (10) Höchst wahrscheinlich bestand also die Religion der ersten Bewohner des Erdbodens in einem noch sehr dunkeln Gefühl der Abhängigkeit des Sichtbaren von einem unsichtbaren und unbestimmten Etwas, welches Gefühl entweder durch die Betrachtung und Bewunderung der Schönheiten und der Größe der Natur, (11) oder durch Furcht und Schrecken bey grausenvollen Erscheinungen in derselben zuerst erweckt wurde, (12) und es kam bey der fernern Ausbildung dieses dunkeln Gefühls zur Erkenntniß eines von der Welt verschiedenen weisen und gütigen Urhebers derselben, oder zum blindesten Aberglauben, alles theils auf die Umstände, unter welchen sich die Menschen befanden, theils auf ihre Fähigkeiten zum Nachdenken über den Zusammenhang der Veränderungen in der Natur und über unempfindbare Gegenstände an. (13)

Das eben Angeführte wird auch die richtigsten Aufklärungen über die verschiedenen Einkleidungen und über die mancherley Veränderungen der Religionsbegriffe geben können. Der rohe, unwissende und ganz verwilderte Mensch fühlt seine Abhängigkeit von den Dingen außer sich am öftersten und lebhaftesten; unbekannt mit den Gesetzen der Natur und mit dem Zusammenhang ihrer Würkungen, unvermögend eine Reihe von Ursachen und Würkungen in ihrer Abhängigkeit von einander übersehen zu können, alles Neue verwunderungsvoll anstaunend und die Coexistenz der Dinge mit dem Zusammenhang derselben durch die Gesetze der Kaussalität verwechselnd verfällt er ganz natürlich auf den Fetischismus, d. i. auf die religiöse Verehrung materieller, entweder lebloser oder lebendiger Gegenstände, und leitet alle Begebenheiten seines Lebens und alle Veränderungen in der Welt von den in den Fetischen befindlich seyn sollenden würksamen Kräften her. (14) Eine besondere Art des Fetischismus ist der Sabäismus, d. i. die religiöse Verehrung der himmlischen Gestirne. Die noch ungebildeten Bewohner solcher Gegenden nehmlich, wo der Erdboden traurig und öde ist, der nächtliche Himmel aber ein sehr prächtiges Schauspiel gewährt, und durch seine Schönheit zu Beobachtungen über die Veränderungen der Gestirne einladet, müssen natürlich auf eine religiöse Verehrung der Himmelskörper verfallen, und

und in den Gestirnen, deren Schönheit zu bewundern sie so oft Gelegenheit haben, die Urheber ihrer Schicksale zu finden glauben.(15) Eine Verfeinerung des Fetischismus ist die griechische Myrhologie. Nachdem nehmlich der rohe Mensch in der Kultur einige Fortschritte gethan, und die Würkungen von ihren Ursachen zu unterscheiden gelernt hatte; nachdem er über die den Fetischen zug schriebene Würksamkeit nachzudenken und sich seiner gedankenlosen Anhänglichkeit an dieselben zu schämen anfieng, so meynte er den Einfluß auf ihn und auf seine Begebenheiten, den ihnen der blindeste, aber durch sein Alterthum und durch seine Allgemeinheit heilige Aberglaube zuschrieb, aus gewissen selbigen beywohnenden unsichtbaren und geistigen Kräften begreiflicher zu machen. Diese geistigen Kräfte wurden, so wie seine Kultur zunahm, immer menschenähnlicher von ihm gebildet; er legte den Fetischen menschliche Gestalt, menschliche Bedürfnisse, Leidenschaften und Handlungen mit übermenschlichen Kräften in steter Rücksicht auf ihren ursprünglichen Charakter, als Beschützer und Wohlthäter, oder als Feinde und Peiniger des menschlichen Geschlechts, bey. So entstanden also aus den Fetischen der Aegyptier, der Phönicier und der wilden Pelasger die menschenähnlichen Götter des kultivirten Griechenlands; und die Symbole der griechischen Götter sind nichts anders, als die Fetische, welche man vor dem Ursprunge der Mythologie verehrt hatte.

te. (16) Nachdem die menschliche Phantasie einmal diesen Schwung erhalten hatte, so war es ihr leicht, die Zahl der menschenähnlichen Götter zu vervielfältigen; dieß ist sowohl die Quelle des Heroendienstes, oder der göttlichen Verehrung, welche berühmten Helden und Wohlthätern des Vaterlandes nach ihrem Tode wiederfuhr, als auch der Personificirung abstrakter Begriffe bey den Griechen und Römern. (17) Als die menschliche Vernunft so weit an Energie zugenommen hatte, daß sie unter den verschiedenen Theilen und Veränderungen der Welt einen Zusammenhang zu bemerken im Stande war; als sie in der sichtbaren Natur allgemeine Zwecke zu finden, und die Größe und Vollkommenheit des Weltganzen zu bewundern angefangen hatte, so mußte auch der Glaube an mehrere menschenähnliche Götter unausbleiblich abnehmen, und die Vorstellung von einem einzigen Urheber der Natur, welcher vortreflicher als alles Irdische sey, an die Stelle des Polytheismus treten. Es läßt sich freylich nach den Gesetzen der Entwickelung menschlicher Kräfte nicht erwarten, daß derjenige Weise, so sich zuerst über die grobe Vielgötterey seines Zeitalters bis zur Erkenntniß eines einzigen höchsten Regierers der Welt erhob, auch sogleich von allem Aberglauben sollte frey gewesen seyn; aber es war doch der wichtigste Schritt zur Verbesserung der Religion durch die Idee eines einzigen höchsten Weltregierers geschehen, und diese Idee

wurde

wurde in eben dem Grade, in welchem das Studium der Natur zunahm, in welchem man die Größe, die Vollkommenheit, die Schönheit, die Endzwecke und die Gesetze der Dinge in der Welt genauer kennen, und in welchem man den Werth und die Reinigkeit der Tugend richtiger schätzen lernte, immer edler und von allem groben Anthropomorphismus freyer. (18)

Was die Geschichte der natürlichen Theologie betrift, so verdient es besonders angeführt zu werden, daß die spekulirende Vernunft niemals über die Erkenntnißgründe des Daseyns und der Eigenschaften Gottes mit sich selbst völlig hat einig werden können. Manche Philosophen behaupteten nehmlich, es gäbe allerdings Erkenntnißgründe des Daseyns und der Eigenschaften Gottes. Andere hingegen leugneten dieß. Zur ersten Parthey gehören die dogmatischen Theisten, welche innerhalb des natürlichen Gebietes der Vernunft, und die Supernaturalisten, welche außerhalb dieses Gebietes Beweise für das Daseyn Gottes zu finden glaubten. Zu dieser aber gehören die dogmatischen Atheisten, welche behaupten, es lasse sich das Nichtseyn Gottes durch Vernunftgründe darthun, und die Skeptiker, welche die Frage vom Daseyn und vom Nichtseyn Gottes für schlechterdings unbeantwortlich erklären. Jede dieser vier Sekten in der Lehre von den Erkenntnißgründen des Daseyns Gottes hatte es allezeit in Ansehung ihrer eigenen Behauptung zugleich

mit allen drey übrigen zu thun; aber so sehr auch alle diese Sekten in ihren Grundsätzen von einander abwichen; so waren doch immer drey darinnen mit einander einig, daß die Behauptung der vierten falsch sey. (19) So auffallend aber auch dieser Streit über die Erkenntnißgründe der Religion seyn mag, so ist doch die Abweichung einer Partey von den Behauptungen aller übrigen, und die Uebereinstimmung dreyer Partheyen darin, daß die Behauptungen der vierten falsch seyen, in den meisten Untersuchungen über transcendentale Gegenstände und über das Ding an sich vorhanden, und ganz und gar nicht etwas den Untersuchungen der Theologie allein zugehöriges. Die Vernunft kann nehmlich bey der Aufsuchung und Beurtheilung der Grundsätze der Religion keinen andern Weg gehen, als den sie bey ihren übrigen spekulativen Untersuchungen nimmt, und durch das Resultat dieser ist allezeit auch das Resultat jener schon vorbereitet; jede philosophische Sekte muß daher, wenn sie konsequent seyn will, über die Erkenntnißgründe der Theologie eben so entscheiden, als wie sie über die Realität, über den Umfang und über die Quellen des ganzen übrigen menschlichen Erkennens urtheilt.

(1) Man s. was hierüber schon im I. Bande, S. 357. ff. bemerkt worden ist.

(2) Es soll hiermit nicht behauptet werden, daß der Mangel geläuterter Religionsbegriffe auch einen gänzlichen Mangel an Aufklärung in

in allen andern Theilen der menschlichen Kenntniß voraussetze; denn die Geschichte aller Zeiten beweißt hiervon das Gegentheil: Sondern es hat nur bemerkt werden sollen, daß die Beschaffenheit der Religion bey einem Menschen sich allezeit nach seinen Einsichten von der Beschaffenheit der physischen und sittlichen Welt richtet. Wo das Nachdenken über diese Beschaffenheiten ganz fehlt, da kann auch nur der blindeste Aberglaube Statt finden, und selbst die reinste Religion kann sich ohne die Hülfe dieses Nachdenkens nicht in ihrer Reinigkeit erhalten. Den einleuchtendsten Beweis hiervon giebt die große Ausartung des Christenthums bey dem christlichen Pöbel in allen Jahrhunderten und in allen Gegenden.

(3) V. *Aristoteles* de coelo, L. I. c. 3. *Maxim. Tyr.* Diss. I. *Cic.* Tuscul. Quaest. L. I. c. 13. de Legibus, L. I. c. 8. und Warburtons göttliche Sendung Mosis, Th. I. Buch II. Abschn. I.

(4) V. *Fabricii* syllabus scriptorum, cap. VIII. §. 4-5.

(5) V. *Cic.* de N. D. L. II. c. 2. *Seneca* ep. 117. *Sextus Empir.* adu. Physicos I. f. 60. sq. und Crusius Metaphysik, §. 230.

(6) Es giebt nach den glaubwürdigsten Nachrichten noch jetzt einige verwilderte Nationen, bey denen man nicht die geringste Spur religiöser Vorstellungen und Gebräuche entdecken kann. S. das Götting. histor. Magazin, II. Band. 4. St. Auss. 10. und kann man wohl den blinden Aberglauben der Neger und Wilden Religion nennen?

(7) Man vergl. Walchs Grundsätze der natürlichen Gottesgelahrheit, S. 34.

(8) Das Vorzüglichste, was für diese Hypothese über die Entstehung der Religion gesagt werden kann, findet man beysammen in den Resultaten der Jacobischen und Mendelsohnschen Philosophie, S. 184. ff. Ich muß jedoch bekennen, daß ich nur wenige Stellen in diesem Buche, welches soviel Sensation verursacht hat, verstehe; vorzüglich ist mir alles dasjenige, was in demselben über die Entstehung der Religion vorkommt, so geheimnißvoll, als wenn es in lauter unverständlichen Hieroglyphen abgefaßt wäre. Wenn der Verfasser desselben nicht ganz geheime Nachrichten von der Reinigkeit der ältesten Religionen gehabt hat, so ist es mir unbegreiflich, wie er auf diese Reinigkeit so oft in einem so zuverläßigen Tone provociren konnte. Findet man es noch nöthig, einige Anleitung zur Beurtheilung der Hauptsätze in diesem Werke zu haben, so vergleiche man Reimarus über die Gründe der menschlichen Erkenntniß. Wenn Herder, s. die Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, II. Th. 9. Buch, 5. Abschn. die Religion die älteste und heiligste Tradition der Völker nennt, so scheint er hiermit nicht den Ursprung der Religion, sondern nur die Quelle ihrer Ausbreitung und Fortpflanzung angeben zu wollen.

(9) M. s. Eberhards neue Apologie des Sokrates, II. Band, S. 437. f.

(10) Es ist zum wenigsten nicht wider die Geschichte der Entwickelung des menschlichen Verstandes, wenn Hume in der natürlichen Geschichte der Religion, S. 10. d. Uebers. behauptet, die Vielgötterey sey eher da gewesen, als die Lehre von dem einzigen wahren Gott.

(11) V. *Cicero* de N. D. L. II. c. 5, 37. *Sextus* adu. Phyſ, I. ſ. 22.

12) V. *Lucretius* de R. N. L. V. v. 1160-1239. *Cicero* de N, D. L. II, c. 5. *Sextus* l. c, ſ. 24. Home's Geſchichte des Menſchen, II. Th. S. 217. d. Ueberſ. Auch vergleiche man Reinhards Verſuch über das Wunderbare, S. 289. f. — Zu den Veranlaſſungen der Religion zählten auch manche v. *Cic.* l. c. und *Sextus* l. c. ſ. 54. die Verſchmitztheit der Geſetzgeber und Volksregenten. Aber woher mögen dieſe den Begriff der Gottheit erhalten haben, und wie konnten ſie deſſen Würkung auf die Gemüther des Volks im Voraus wiſſen?

(13) Man kann demnach auch, ohne etwas den Geſetzen der Entwickelung des menſchlichen Verſtandes widerſprechendes zu behaupten, annehmen, die Lehre von einem Gott ſey älter, als Abgötterey und Vielgötterey. Es kommt nehmlich hierbey nur darauf an, wie groß man ſich das Maaß der Einſichten bey den erſten Menſchen vorſtellen will. Man ſ. Eberhards neue Apologie des Sokrates, I. Band, S. 214. f.

(14) Man muß ſich unter dem Fetiſchismus nichts demjenigen ähnliches vorſtellen, was wir Religion zu nennen pflegen. Die Frage: Woher die Welt, woher der Menſch, und woher dasjenige entſtanden ſey, ſo ihn umgiebt? iſt keine Frage für den ganz rohen Menſchen; dieſer lebt nur für den gegenwärtigen Augenblick, ohne an die Vergangenheit oder an die Zukunft im geringſten zu denken; dieſer hängt am Vorhandenen und in die Sinne Fallenden, ohne jemals der Urſache deſſelben nachzuforſchen, und die Vorſtellung

von einem oder von mehreren übersinnlichen Wesen, so auf die Begebenheiten der Welt Einfluß haben sollen, ist für ihn noch viel zu schwer, als daß er sie fassen könnte. Stößt ihm irgend ein natürlicher oder künstlicher Gegenstand auf, der sich durch eine besondere entweder gute oder nachtheilige Beschaffenheit auszeichnet, so nimmt er ihn zu sich, und verehrt selbigen in der Voraussetzung, daß er auch auf andere Weise schädlich oder nützlich seyn könne. Diese Voraussetzung ist allen rohen und im Nachdenken ungeübten Menschen eigen. Eben daher wird man auch finden, daß die meisten Fetische solche Gegenstände sind, die eine für den Wilden auffallende Eigenschaft besitzen. Die Fetischschlange z. B. ist nach den Nachrichten der Reisenden ein schönes, durch seine Farben sich auszeichnendes Thier; und dieß macht sie schon geschickt, ein Gegenstand der Verehrung zu werden. Begegnet dem Wilden etwas merkwürdiges, wovon er die wahre Ursache und Quelle nicht unmittelbar gewahrnimmt, so hält er jede ihm zunächst aufstoßende und seltene Sache für den Grund desselben. Auf diese Art werden die unbedeutendsten Kleinigkeiten Fetische. Die scharfsinnigsten Erläuterungen über den Fetischismus geben de Brosse in dem Werke über den Dienst der Fetischengötter; Pistorius in dem Einleitungsversuch über den Aberglauben, Zauberey und Abgötterey, so der Uebersetzung dieses Werkes beygefügt ist; Heyne in den Opuscul. acad. Volum. I. Prolus. VII. Volum. III. Prolus. I-II. und Bergier vom Ursprunge der Götter des Heidenthums, d. Bamberg 1788. — Merkwürdig ist es, daß man alle übrigen Dinge, nur den Menschen selbst nicht, als Fetische ver-

verehrt hat; Pistorius glaubt in der angeführten Stelle, S. 236. f. den Grund hiervon darinn zu finden, daß der Mensch dem Menschen zu bekannt und in der Hülfsbedürftigkeit zu ähnlich ist, als daß er ihm geheime Wunderkräfte zutrauen sollte. Ungemein groß ist nehmlich die Gleichheit aller Wilden in Ansehung ihrer Fähigkeiten und Geschicklichkeiten; Robertson hat in der Geschichte von Amerika, Band I. Buch 4. merkwürdige Belehrungen hierüber mitgetheilt: Träte aber ein Genie unter den Wilden auf, so würde es sich sehr leicht zur Ehre eines Fetisch emporschwingen können, und die Ehrerbietung, welche die Wilden bisweilen den Europäern, als sie mit ihnen zum erstenmal bekannt wurden, erwiesen haben, war gewiß nicht sehr von der Verehrung unterschieden, welche sie ihren Fetischen bezeigten. — Wie viel man über den Sinn des Thierdienstes der Aegyptier gemuthmaßt habe, ist zu bekannt, als daß es verdiente, besonders angeführt zu werden; m. s. Meiners Abhandlung über den Thierdienst der Aegyptier, in den vermischten philos. Schriften, I. Th. S. 192. Die besten Aufschlüsse über ihn giebt aber eine Vergleichung desselben mit dem Fetischendienst der heutigen Neger, und de Brosse hat l. c. im II. Abschnitt vermittelst einer solchen Vergleichung sehr einleuchtend bewiesen, daß der Thierdienst der Aegypter ein eben so blinder Aberglaube als der Fetischismus der Neger gewesen sey.

(15) Wood bemerkt ganz richtig, daß die Anbetung der Gestirne der eigenthümliche und natürliche Gottesdienst (Fetischismus) eines Landes sey, das einen stets heitern Horizont

und

und wüste Ebenen hat, und wo die Schönheiten des unbegreuzten Himmels eben so entzückend sind, als der übrige Rest der Natur traurig und leblos ist; m. s. dessen Werk über das Originalgenie des Homer, S. 157. d. Uebers. Denn welche Gegenstände könnten wohl in solchen Gegenden die Aufmerksamkeit des ungebildeten Menschen mehr auf sich ziehen, als die Gestirne? Warum sollte er also dieselben, besonders die Sonne und den Mond, nachdem er die Wohlthätigkeit ihrer Würkungen kennen gelernt hat, nicht zu Gegenständen seiner Verehrung wählen, und von ihrer Würksamkeit alles Gute und jede Befriedigung seiner Wünsche erwarten? Auch die Entstehung der Astrologie läßt sich sehr natürlich erklären, wenn man die Gestirne als Fetische verehrt hat. Der Wilde trauet nehmlich seinem Fetische nicht blos diejenige Würkung zu, die er an demselben unmittelbar gewahr zu nehmen glaubt; sondern für ihn ist Grund genug da, demselben jede beliebige gute oder böse Eigenschaft zuzuschreiben, sobald er nur eine davon an ihm bemerkt hat. Die Kraft, zukünftige Dinge vorherzusagen, ist aber für den Wilden von großer Wichtigkeit: Von wem könnte er also die Enthüllung der Geheimnisse der Zukunft sonst erwarten, als von seinem Fetisch? Gleichwie demnach in den nördlichern Gegenden des Erdbodens der Glaube an Orakel aus dem Fetischismus entstand, eben so mußte auch im Orient der Glaube an Astrologie dadurch entstehen, daß man die Gestirne als Fetische verehrte. Ueberdieß mußten auch noch die Beobachtungen über den Zusammenhang der Veränderungen in der Witterung mit dem Stande der Gestirne unausbleiblich den

Wahn

Wahn hervorbringen und nähren, daß die Gestirne auf alle menschliche Begebenheiten Einfluß hätten, und durch ihre Veränderungen die Schicksale der Sterblichen verkündigten. — Man hat die Entstehung des Sabäismus auch noch anders erklärt. Ursprünglich soll nehmlich von den Menschen ein höchster Gott, von dem man glaubte, er offenbare sich durch Lichterscheinungen, so Engel genannt wurden, erkannt worden seyn. Hernach soll man angenommen haben, daß die Lichter am Himmel beständige Erscheinungen der göttlichen Natur seyen, an die man sich um so mehr zu halten habe, weil der Höchste sie als Diener und Boten gebrauche. Jemehr man aber in der Folge sich an sie allein hielt, destomehr vergaß man bey der Verehrung derselben den wahren Gott. S. Zend-Avesta im Kleinen, von Kleuker, Th. I. und II. Diese Erklärung vom Ursprung des Sabäismus setzt als erwiesen voraus, daß die Religion der ersten Menschen in der Verehrung eines einzigen höchsten Urhebers der Welt bestanden habe, welches allerdings bezweifelt werden kann. Man hat freylich die Gestirne als Symbole und als Zeichen des einzigen wahren Gottes verehrt, oder sie für beseelt, und eben deswegen der Verehrung würdig gehalten, v. *Plato* in Epinom. p. 256-258. Bip. Aber beydes scheint nur eine Milderung des groben Sternendienstes zu seyn, die entweder dadurch, daß man über die den Gestirnen zugeschriebenen Würksamkeit zu philosophiren anfieng, oder dadurch bewürkt wurde, daß diejenigen, so sich durch die Kraft ihres Genie's zur Erkenntniß des einzigen höchsten Gottes emporgeschwungen hatten, den Volksaberglauben theils zu verbessern,

bessern, theils mit ihrer reinern Erkenntniß von Gott in Uebereinstimmung zu bringen versuchten; und so, wie Mythologie und Heroendienst später hin aus dem Fetischismus, eben so entsprang wahrscheinlich aus der Verehrung der Gestirne als Fetische, die Verehrung derselben als Diener der obersten Gottheit und als solcher Wesen, welche die göttliche Natur beseelt.

(16) Ich füge den wichtigen Beweisen, womit Heyne, v. Opuscul. acad. Vol. I. S. 195. und Pistorius in dem Versuche über Aberglauben, Zauberey und Abgötterey, S. 274. ff. die Entstehung der griechischen Mythologie aus dem Fetischismus dargethan haben, noch folgendes hinzu. Griechische Philosophen selbst leiteten ihre Mythologie aus dem Fetischismus ab. V. *Sextus* Empir. adu. Physicos I. s. 18. Προδικος δε ὁ Κειος ἡλιον φησι, και σεληνην, και ποταμους, και κρηνας και καθολυ παντα τα ωφελουντα τον βιον ἡμων, οἱ παλαοι θεους (Fetische) ἐνομισαν, δια την ἀπ' αὐτων ωφελειαν. Καθαπερ Αἰγυπτιοι τον Νειλον· και δια τυτο τον μεν ἀρτον, Δημητραν νομισθηναι· τον δε οἶνον, Διονυσον· το δε ὑδωρ, Ποσειδωνα· το δε πυρ, Ἡφαιστον· και ἡδη των ἐυχρησυντων ἑκαστον. *Cicero* de N. D. L. I. c. 14. Cum vero Hesiodi Theogoniam interpretatur, (Zeno) tollit omnino insitas praeceptasque cognitiones deorum. Neque enim Iouem, neque Iunonem, neque Vestam, neque quemquam, qui ita appelletur, in deorum habet numero; sed *rebus inanimis* atque *mutis* per quandam significationem haec docet tributa nomina, ibid. c. 15. Persaeus eiusdem Zenonis auditor, eos dicit esse habitos deos, a quibus magna vtili-

vtilitas ad vitae cultum esset inuenta; ipsasque res vtiles, et salutares, Deorum esse vocabulis nuncupatas: vt ne hoc quidem diceret, illa inuenta esse deorum, sed ipsa diuina. Es ist ferner aus der Geschichte des Aberglaubens bekannt, wie der ganz rohe Pöbel immer durch Amulete mit geheimen Kräften, der gebildetere Abergläubische hingegen mit Geistern verschiedener Gattung Zauberey treibt, und entweder seine Amulete darzu braucht, um die Geister sich unterwürfig zu machen, oder sie für Gegenstände ausgiebt, mit denen die Geister seltene Kräfte vereinigt haben. Die griechische Mythologie ist demnach nichts weiter, als Ausschmückung des Fetischismus, und diese Ausschmückung war eine natürliche Folge der Fortschritte, welche die Griechen in der Cultur, besonders in der Ausbildung der Phantasie thaten. Vorzüglich aber scheint Homer zur Vermenschlichung der den Fetischen zugeschriebenen Kräfte vieles beygetragen zu haben, und seinem Einfall, den unsichtbaren Kräften der Fetische, die man sich schon vorher menschenähnlich gedacht hatte, menschliche Körper, Gestalten und Charaktere zu geben, hat vielleicht die Mythologie der Griechen ihren Unterschied von der Abgötterey der Nichtgriechen ganz besonders zu verdanken: Hätte daher irgend ein anderes Volk des Alterthums in der Geisteskultur durch eigene Kräfte es so weit gebracht, als die Griechen, so würde es auch auf eine der griechischen Fabellehre ähnliche Mythologie gekommen seyn. Den deutlichsten Beweis hiervon liefert die Fabellehre der Edda, und es ist merkwürdig, daß auch sie ein Werk der Dichter ist.

(17) M. vergl. was Pistorius über die Entstehung des Heroendienstes, l. c. S. 288. bemerkt, woraus Evhemerus Meynung, daß alle griechischen Götter Menschen aus der Fabelzeit seyen, v. *Sextus Empiricus* l. c. f. 17. und 51. *Cic.* de Nat. D. L. I. c 42. berichtiget werden muß. — Ueber den Hang der Griechen und Römer zur Personificirung abstrakter Begriffe hat Meiners im Götting. Magazin, III. B. 2. St. S. 356. viele Data gesammlet.

(18) Bey dem Streite über die Größe des Verderbnisses der Religionen unter den Völkern des Alterthums kommt alles auf die Entscheidung der Frage an: Ob die Idee eines einzigen Urhebers und allgemeinen Regierers der Welt bey der Verehrung so vieler menschenähnlichen Götter ganz gemangelt habe, oder nicht? Aus den noch vorhandenen Schriften des Alterthums ist soviel ohnstreitig gewiß, daß dem großen Haufen bey den Griechen und Römern diese Idee ganz unbekannt war. Zwar verehrten die Griechen und Römer schon lange vor den Zeiten des Anaxagoras im Jupiter einen König und Beherrscher der Götter; und auch Odin war bey den Bewohnern des Nordens derjenige unter den Göttern, dem alle übrigen gehorchen mußten. Allein diese Oberherrschaft, die einem einzigen unter den Göttern beygelegt wurde, war blos eine Folge der Vermenschlichung der Fetische. Nachdem man nehmlich bemerkt hatte, daß viele gleich mächtige Regenten einen Staat, und mehrere Feldherren eine Armee schlecht regieren, so wurde auch ins Reich der Götter eine Subordination eingeführt, wobey die Idee

eines

eines irdischen Staats, nicht aber eines höchsten und alleinigen Weltregierers zum Grunde lag. Eben so wenig kann hingegen auch geleugnet werden, daß viele griechische Philosophen und deren Schüler einen einzigen Baumeister und Regierer der Welt erkannt und angebetet haben; es würde jedoch etwas übernatürliches gewesen seyn, wenn diese Männer sich über allen Aberglauben ihres Zeitalters erhoben hätten. Man muß es ihnen also verzeihen, wenn sie den Polytheismus ihres Volks mit der Lehre ihrer Philosophie von einem einzigen Urheber in einige Verbindung zu bringen suchten, und neben dem einzigen höchsten Gott die Götter des Vaterlandes, gegen welche ihnen von Jugend auf Ehrfurcht eingeprägt worden war, und deren Verehrung nicht ohne die größten Unruhen im Staate zu veranlassen zernichtet werden konnte, als Untergottheiten, und als Diener des höchsten Gottes anbeteten. — Zu denjenigen, welche die Religion der ältesten heidnischen Völker sehr günstig vorstellen, gehören einige Kirchenväter, als Justin der Märt. Clemens von Alexandrien, und Athenagoras, die dabey offenbar die Absicht hatten, den Heiden die Meynung zu benehmen, daß das Christenthum eine ganz neue Religion sey; von den neuern Schriftstellern aber gehören hierzu Cudworth, v. S. I. c. IV. §. XI. sq. Grotius, v. de Ver. Relig. Christ. L. I. c. 1. Herbert de Cherbury, v. de relig. Gentilium, c. 13. 14. Eberhard in der neuen Apologie des Sokrates, I. Band, S. 195. und Wyttenbach in seiner Preisschrift de Deo vno. Beynahe ganz wird hingegen die Idee von einem einzigen höchsten Gott allen Heiden abgesprochen vom Laktantius, v. di-

uin. institutt. L. I. Parker, v. Disputationes de Deo et Prouidentia, Disp. I. und Bayle v. Cont. des Pensées sur la Comète. Meiners macht es in der historia doctrinae de vero Deo höchst wahrscheinlich, daß Anaxagoras der erste unter den griechischen Weltweisen gewesen sey, welcher einen persönlichen, von der Welt verschiedenen und nach Absichten würkenden Gott gelehrt hat.

(19) M. s. Reinholds Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, S. 76-83.

Drit-

Dritter Theil.

Transcendentale Kosmologie.

§. XX.

Begriff der Welt.

Den Inbegriff aller außer Gott existirenden Dinge nennt man **Welt.** (1) Die Dinge selbst, aus welchen sie besteht, sind die **Materie,** und die Verknüpfung derselben zu einem Ganzen ist die **Form** derselben. Die Wissenschaft von der Welt heißt **Kosmologie.** Wird sie aus der Erfahrung geschöpft, so nennt man selbige die **physische,** wird sie a priori oder aus dem abstrakten Begriff der Welt abgeleitet, so nennt man selbige die **transcendentale** (rationale, metaphysische) **Kosmologie.** Das Objekt jener ist der Inbegriff der Erscheinungen, (die Natur, die Sinnenwelt) das Objekt dieser aber sind die übersinnlichen Eigenschaften des Inbegriffs aller existirenden und endlichen Dinge, (die Welt an sich). (2)

Da wir von dem Dinge an sich nichts weiter wissen, als daß es etwas sey, (3) so ist auf eine transcendentale Kosmologie gänzlich Verzicht zu thun; und so interessant ihre Untersu-

chungen für die Vernunft auch immer seyn mögen, so wird man sie doch nicht eher unter die Zahl der dem Menschen möglichen Wissenschaften aufnehmen können, als bis man erwiesen hat, entweder daß der Schluß von der Beschaffenheit der Vorstellungen im menschlichen Gemüthe auf die objektive Beschaffenheit der Dinge, so vorgestellt werden, gültig sey, oder daß dasjenige, so wir von einem Theile des Universums und seiner Einrichtung (unserer Sinnenwelt) aus Erfahrungen wissen und abstrahirt haben, auch von den noch übrigen Theilen desselben, die keinen Gegenstand unserer Erfahrungen ausmachen, gelte. Das große Interesse inzwischen, welches die kosmologischen Untersuchungen für den menschlichen Geist haben und von jeher gehabt haben, gebietet uns, dieselben nicht gänzlich mit Stillschweigen zu übergehen, und entweder die Vernunft zu überzeugen, daß sie diesen Untersuchungen überall nicht gewachsen sey, oder das in ihnen etwa vorkommende Nützliche und Erreichbare von dem Unerreichbaren gehörig zu sondern.

Aus dem allgemeinen Begriff einer Welt hat man zu erweisen gesucht, theils daß sie einzig und endlich sey, theils daß alle ihre Theile mit einander durchgängig verknüpft und zufällig seyen: (4) Aber von keinem dieser Prädikate läßt sich aus dem allgemeinen Begriff der Welt demonstriren, daß es derselben an sich und außer unsern Vorstellungen zukomme. An-

langend

langend nehmlich a) die Einzigkeit der Welt, nach welcher außer ihr nichts weiter da seyn soll, was noch den Namen Welt in dem angegebenen Sinne verdiente, so ist zwar dieses Prädikat in dem Begriff der Welt, als einer Totalität alles außer Gott Vorhandenen schon enthalten; aber eben deswegen auch nicht im geringsten für uns weiter belehrend, oder unsern Begriff von derselben erweiternd. Soll hingegen dieses Prädikat, wenn es der Welt zugeschrieben wird, auch anzeigen, daß sie nur ein Ganzes (ein zur Einheit verknüpftes Mannichfaltige) ausmache, so läßt es sich nicht beweisen; es ist nehmlich gedenkbar, daß mehrere Welten existiren, die als besondere Ganze für sich bestehen, gar nicht aber unter einander als Theile zu einem Ganzen verknüpft sind. Weit eher ließe sich noch aus der Einheit Gottes, insofern er als oberste Intelligenz nach einem einzigen allgemeinen Zweck handelt, die Einzigkeit der Welt in dem angeführten Sinne ableiten. Doch auch wider diese Ableitung lassen sich nicht unbedeutende Einwendungen erheben. Eben so wenig läßt sich b) beweisen, daß die Welt endlich, d. h., dem Raume und der Zeit nach in Grenzen eingeschlossen sey. Denn da überhaupt nie von den Eigenschaften unserer Vorstellungen auf die Objekte derselben geschlossen werden darf, so kann von uns auch niemals ausgemacht werden, weder ob die Welt an sich endlich, noch ob sie unendlich sey. Soll ferner endlich hier dasjenige

heißen, was umfaßt werden kann, (dessen Synthesis der Theile in einer bestimmten Zeit vollendet werden kann) unendlich aber dasjenige bedeuten, was nicht umfaßt werden kann; so läßt sich beydes, sowohl daß die Welt endlich, als daß sie auch unendlich sey, ohne Widerspruch annehmen; denn man mag sich die Welt so groß vorstellen, als man nur will, so wird man ihr doch immer noch gewisse Realitäten als Theile beyfügen können; aber eben so gut läßt sich es auch ohne Widerspruch denken, daß die Welt begrenzt, und sowohl in Ansehung der Zeit, als auch des Raums bestimmt sey. Endlich kann über diese Eigenschaft der Welt nicht eher entschieden werden, als bis ausgemacht ist, daß Zeit und Raum entweder etwas Objektives, oder Subjektives, oder ein Kompositum des Objektiven und Subjektiven sey. (5) Auch kann man c) aus dem Begriff der Welt den durchgängigen Zusammenhang ihrer Theile, nach welchem der eine Theil den Grund der Bestimmungen in allen übrigen Theilen enthalten soll, nicht ableiten. Es läßt sich nehmlich ohne Widerspruch gedenken, daß die Dinge in der Welt vermittelst einer dritten von beyden ganz verschiedenen Macht auf einander würken. Soll aber der durchgängige Zusammenhang der Theile der Welt darinn bestehen, daß sie zu gemeinschaftlichen Endzwecken zusammenstimmen, (6) so läßt sich auch dieser nicht beweisen, weil die Einzigkeit der Welt nicht dargethan werden

kann.

kann. Endlich läßt sich d) weder die Zufälligkeit der ganzen Welt, noch auch die Zufälligkeit aller ihrer Theile aus Begriffen beweisen. Denn theils kennen wir die Zufälligkeit nur als eine Beschaffenheit unserer Vorstellungen; (7) theils ist zum wenigsten kein Widerspruch vorhanden, wenn man annimmt, der Inbegriff aller außer Gott vorhandenen Dinge sey mit dem Urheber derselben auch nothwendig und unausbleiblich gesetzt. (8)

(1) Die übrigen Bedeutungen des Wortes Welt sind zu bekannt, als daß sie verdienten, besonders angemerkt zu werden.

(2) V. *Wolf* Cosmologia generalis, §. 2. 4. 5.

(3) M. s. den I. §. dieses Bandes.

(4) V. *Wolf* Cosmologia, Sect. I. cap. II. *Baumgarten* Metaphys. Pars II. cap. I. II.

(5) Kant rechnet die beyden Sätze: die Welt ist endlich; die Welt ist unendlich, zu den Widersprüchen in den Resultaten der reinen spekulativen Vernunft (Antinomien der reinen Vernunft) bey Anwendung ihrer subjektiven Idee vom Unbedingten und ihres Gesetzes, das von dem gegebenen Bedingten auf das Unbedingte schließt, auf die Sinnenwelt. M. s. Critik der reinen Vernunft, S. 432. f. Prolegomena, S. 142-162. Diese Widersprüche hebt er aber theils durch den transscendentalen Idealismus, nach welchem die Sinnenwelt kein gegebenes Ganze ist, und nichts zu ihr gehört, als was wir erfahren und nach Verstandesgesetzen in einer möglichen Erfahrung denken können; theils da-

durch, daß er die Bestimmung der Vernunft und ihrer Ideen und Grundsätze dahin einschränkt, daß sie eigentlich nicht das Daseyn und die Beschaffenheit der Gegenstände, sondern nur unsere Untersuchungen derselben bestimmen, d. h. ins Unermeßliche erweitern sollen. — Ich habe in Ansehung dieser Antinomien nur folgende Erinnerungen beyzufügen. a) Es giebt nicht blos viererley dialektische Behauptungen der reinen Vernunft, die einander geradezu widersprechen: Sondern die Vernunft geräth allezeit auf Widersprüche, sobald sie sich über das Feld aller möglichen Erfahrung hinauswagt, und von dem Dinge an sich etwas wissen will. Die Sätze z. B.: Es giebt eine Körperwelt; es giebt keine Körperwelt: Die Welt ist aus Nichts erschaffen worden; die Welt ist aus etwas vorhandenem gebildet worden, sind eben so gut Antinomien, als die von Kant angeführten; und Satz und Gegensatz in diesen Antinomien lassen sich auf eine gleich starke Art demonstriren. b) Eigentlich lassen sich in den vier Antinomien, die Kant anführt, und auch in allen übrigen, die sonst noch ausfindig gemacht werden können, weder Satz noch Gegensatz gehörig und apodiktisch beweisen; sondern alle Beweise sind falsche Anwendungen der Vernunft und ihrer Principien. c) Die Quelle aller Antinomien ist die Verwechselung der Vorstellungen mit ihren Objekten oder mit dem Dinge an sich, und man ist im Stande, sobald man den Unterschied zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten kennt, jede vorkommende Antinomie vollkommen befriedigend aufzulösen.

(6) V. *Baumgarten* l. c. §. 357.

(7)

(7) M. s. den II. §. dieses Bandes.

(8) M. vergl. Jacobs kritische Anfangsgründe zu einer allgem. Metaphysik, S. 317. Anm. 2.

§. XXI.

Emanation. – Spinozismus. – Schöpfung aus Nichts.

Die Begierde nach objektiver Einsicht der Dinge treibt den menschlichen Verstand, so lange er mit den wahren Grenzen seines Gebiets noch unbekannt ist, unaufhörlich an, demjenigen, was außer der Sinnenwelt befindlich ist, nachzuforschen, und über die Sphäre der Erfahrungen sich zu erheben. Zu schwach durch eigene Kräfte die übersinnliche Welt zu erreichen, und von ihr eine bestimmte Beschaffenheit kennen zu lernen, borgt er der Phantasie ihre Bilder ab, um vermittelst derselben seine Armuth ersetzen, und der Zeichnung, die er von der transcendentalen Welt entworfen hat, das Kolorit geben zu können. Diesem Mangel an Selbsterkenntniß in der menschlichen Vernunft, (der nur dadurch erst gehoben wird, daß dieselbe, nachdem sie sich in tausend abentheuerlichen Fiktionen herumgetrieben hat, die Unzulänglichkeit aller dieser Fiktionen zu einer dauerhaften Beruhigung bemerkt, die darauf verwandte Mühe als verlohren erkennt, sich auf eine Prüfung der Gültigkeit ihrer Principien und der Grenzen ihrer Erkenntniß einläßt, und

die Bestimmung des Menschen zum Thun, nicht aber zu transcendentaler Wissenschaft einsieht) verdanken auch die Fragen über die Entstehung der Welt, d. h. über den Uebergang der endlichen Dinge aus dem Nichtseyn ins Daseyn, ihren Ursprung, ihren Reiz und alle Versuche, so man gewagt hat, um sie zu beantworten. In wiefern aber diese Versuche Dokumente zur Geschichte des menschlichen Verstandes und seiner Meynungen über transcendentale Gegenstände ausmachen, insofern verdienen sie auch, hier erwähnt zu werden.

Da es mehrere Arten der Kausalverbindungen geben kann, und da von den Bestimmungen, so in der Würkung vorhanden sind, bald mehrere bald wenigere in der Würksamkeit ihrer Ursache schon vorhanden seyn können, so lassen sich auch mehrere Bestimmungen des Verhältnisses, in welchem die Welt als Würkung, zu ihrer Ursache, der Gottheit, stehen soll, gedenken; und es kommt bey einer Erklärung von der Entstehung der Welt nur darauf an, welche Verknüpfung der Dinge in der Sinnenwelt man für brauchbar hält, um darnach die Verbindung, in welcher Gott und Welt mit einander stehen sollen, näher zu bestimmen. Im Allgemeinen lassen sich folgende Bestimmungen der Weltentstehung gedenken. Alles zur Welt gehörige Würkliche und Wahre ist entweder in dem Wesen Gottes von Ewigkeit her schon vorhanden gewesen, und aus demselben

zu

zu einer bestimmten Zeit nur ausgeströmt, (Gott ist die Quelle alles Vorhandenen); oder in der von Ewigkeit her existirenden Materie lagen schon der Stoff und die Eigenschaften aller zur würklichen Welt gehörigen Dinge, und Gott hat diesen Stoff nur in Ordnung zu bringen gebraucht, (Gott ist Weltbaumeister;) oder Gott hat endlich durch sein allmächtiges Wollen den Stoff der Welt, der von seinem Wesen ganz verschieden ist, und die Verbindung desselben zu einem wohlgeordneten Ganzen hervorgebracht, (Gott ist Schöpfer der Welt.) Die verschiedenen sinnlichen Bilder, so bey jeder dieser Meynungen über die Entstehung der Welt zum Grunde liegen, lassen sich leicht finden; und es braucht auch wohl nicht besonders angemerkt zu werden, daß diese Bilder sehr vieler Modifikationen und Ausschmückungen fähig sind.

Es war der menschlichen Vernunft, als sie sich noch in ihrer Kindheit befand, und alles Hyperphysische versinnlichte, oder jeden allgemeinen Begriff durch Bilder der Phantasie anschaulich machte, keine Vorstellungsart von der Entstehung der Welt angemessener, als diejenige, nach welcher alles Seyn, alles Leben und jede in der Welt vorhandene Kraft aus dem Wesen Gottes, wie aus einer unerschöpflichen Quelle, die in tausend Bächen sich ergießt, ausgeströmt ist. Nachdem nehmlich die Vernunft das dunkele Gefühl der Abhängigkeit des Bedingten in den deutlichen Satz: Aus Nichts

wird

wird Nichts, aufgelöst, und denselben auf die Entstehung der Welt angewendet hatte, so war zur Versinnlichung dieser Entstehung kein Bild passender, als das Bild einer Quelle, durch deren Ausflüsse dasjenige nur sichtbar wird, was im Innern derselben schon vorhanden gewesen ist, oder als das Bild eines leuchtenden Körpers, aus welchem die Lichtmaterie ausströmt; und dieses Licht empfal sich nicht nur durch seine sinnliche Klarheit, sondern enthielt auch die faßlichste und ungekünstelste Auslegung des Satzes: Aus Nichts wird Nichts, indem man, wenn der Inbegriff alles zur Welt Gehörigen aus der Fülle der Gottheit nur ausgeströmt ist, im eigentlichsten Verstande von der Welt sagen kann, sie sey nicht aus Nichts entstanden, das heißt, sie habe keine Eigenschaften und Kräfte durch ihre Entstehung erhalten, die nicht vorher schon irgendwo existirt hätten.

Es bedurfte keiner besondern Anstrengung des Verstandes, um dieses Bild von der Entstehung der Welt auf verschiedene Art auszuschmücken, dasselbe durch mancherley Zusätze, worzu die Phantasie immer einen unerschöpflichen Stoff darbietet, zu verändern und zu verbessern, und dadurch auf selbstbeliebige Weise mit den anderweitigen Meynungen über die physische und sittliche Welt zu vereinigen. Bekanntlich haben verschiedene Weise unter den Morgenländern, (1) die Gnostiker, (3) Kabbalisten, (3) die Mystiker und die Theosophen

aller

aller Jahrhunderte (4) keine Mühe gespart, dieses Bild, das der Eigenliebe so besonders schmeichelt, auf verschiedene Art weiter auszumalen; und noch jetzt brütet man in manchen geheimen Gesellschaften über die Idee, so bey demselben zum Grunde liegt. Es würde aber eine unzweckmäßige Arbeit seyn, wenn wir hier allen den Veränderungen, so dasselbe erlitten hat, nachspüren wollten.

Durch die Anwendung des Princips: Aus Nichts wird Nichts, auf die Entstehung der Welt, wurden auch viele von den Philosophen Griechenlands auf ein Emanationssystem geführt, welches sich, so sehr man dieß auch bezweifelt hat, nur durch einige Nebenzüge, und durch etwas weniger sinnliche Ausschmückungen von der Emanation aller Dinge aus Gott bey den morgenländischen Weisen unterscheidet. Vorzüglich gehören **Plato** und die **Stoiker** hierher. Jener sowohl als diese nahmen nehmlich vermöge des obigen Princips an, nächst Gott habe von aller Ewigkeit her die Materie, welche ein blos leidendes und formloses Wesen ohne besondere Eigenschaften und Kräfte ausmacht, existiret, und die Welt sey dadurch entstanden, daß die Gottheit aus der Fülle ihres Wesens dem ewigen und formlosen Stoffe alles Sichtbaren (der Materie) Kräfte, Eigenschaften und Formen mitgetheilt habe. (5) Diese Mittheilung war nach dem **Plato** auf folgende Art geschehen. Die Gottheit ist der

Inbe-

Inbegriff alles Wahren, Guten, Geistigen und Unveränderlichen; sie konnte aber, nachdem sie beschlossen hatte, eine soviel wie möglich ihr selbst gleiche Welt hervorzubringen, ihr Wesen mit der veränderlichen und formlosen Materie nicht unmittelbar verbinden. Eben so wenig konnte die rohe den unordentlichsten Bewegungen beständig unterworfene Materie durch den bloßen Willen der Allmacht so sehr gebändigt werden, daß daraus eine Welt entstanden wäre, in welcher Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit herrschten; denn hierbey würde vorausgesetzt werden müssen, daß die Materie aus ihrem ursprünglich rohen Zustande gerade und unmittelbar in den entgegengesetzten übergegangen sey, welches vermöge des in der Natur herrschenden Gesetzes der Stetigkeit unmöglich ist. (6) Die Gottheit mußte daher, um die Welt hervorzubringen, zuvörderst der ewigen und formlosen Materie ein Bestreben nach Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit beybringen. Dieß bewürkte sie durch die Erzeugung der Weltseele. Sie vereinigte nehmlich in derselben einen gewissen Theil ihres Wesens mit der Kraft der rohen Materie, und verbreitete selbige durch das ganze Universum, und durch alles, was zur Sinnenwelt gehört. Hierdurch aber entstand in allen Theilen der ewigen Materie ein immerwährendes Bestreben oder ein fortdauernder Hang, den ewigen und unveränderlichen Ideen, welche die Kräfte und Eigenschaf-

schaften der Gottheit ausmachen und das wahre Seyn enthalten, (7) ähnlich zu werden. (8) Alles also, was zur Sinnenwelt gehört, verdankt nach dem **Plato** seine Natur, seine Form, seine Kräfte und seine ganze Wesenheit dem Theile der Weltseele, der selbigem beywohnt, und in ihm das Bestreben, gewissen ewigen Ideen ähnlich zu werden, sowohl hervorbringt, als auch während der ganzen Existenz desselben beständig unterhält. **Plato** sagt daher auch von der Weltseele; sie sey die Quelle aller Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit in der Welt; sie belebe, bewohne und regiere alles Sichtbare und Empfindbare. Die ganze Geisterwelt endlich ist nach dem **Plato** aus eben der Mischung des Göttlichen und Materiellen erzeugt worden, aus welchem die Weltseele entstand. (9) — Nach den **Stoikern** steht die Gottheit in eben dem Verhältnisse zur Welt, in welchem die Seele des Menschen zu ihrem Körper steht. (10) So wie nehmlich nach ihrem System aus der vernünftigen Seele, (ἡγεμονικον, νους, λογισμος) die im Herzen ihren Sitz hat, alle übrigen Kräfte des Menschen herrühren, welche vermittelst eines feinen ätherischen oder feurigen Ausflusses, des Organs dieser Kräfte, im ganzen Körper sich ausbreiten, um sowohl denselben zu beleben und zu regieren, als auch der vernünftigen Seele von allen Veränderungen Nachricht zu geben, welche innerhalb und außerhalb des Körpers vorgehen und empfun-

empfunden werden können; (11) eben so verbreitet sich aus dem Wesen Gottes ein gewisser Ausfluß (Weltseele, ψυχη τϑ κοσμϑ) durch das ganze Universum. Diese Weltseele ist aber nicht nur das Organ, durch welches die Gottheit die ganze Welt regiert und in allen Theilen derselben würksam ist; (12) sondern sie macht auch die Wesenheit aller zur Welt gehörigen Dinge aus, und ertheilt durch ihre unmittelbare Gegenwart und durch die Verschiedenheit ihrer Würkungen allem, was ist, das Seyn, jedem leblosen Dinge seine Form, seine Eigenschaften und seine Kräfte, allen lebendigen Geschöpfen aber das Vermögen zu empfinden, zu wollen und zu denken. (13) Und gleichwie dadurch im menschlichen Körper alle Empfindung aufhört, daß die vernünftige Seele ihren während des Wachens durch denselben ausgebreiteten Ausfluß in sich selbst zurückzieht, eben so wird dereinst, wenn die Gottheit die Weltseele in sich selbst wieder aufnimmt, die ganze Welt vergehen, und nicht nur die Materie wieder in ihren ursprünglichen chaotischen Zustand zurückfallen, sondern auch die Geisterwelt zu seyn aufhören. (14)

An denjenigen Ausschmückungen und Einkleidungen der Emanationslehre, die bisher vorgetragen worden sind, hatte die Phantasie immer weit mehr Antheil gehabt, als die Vernunft. Spinoza aber brachte diese Lehre, indem er theils die in ihr vorkommende Hauptidee

in

in deutliche Begriffe auflöste, theils diese Begriffe in ihre feinsten Bestandtheile zerlegte, denselben in allen ihren Folgen und Verbindungen nachforschte, und ihnen gemäß das Verhältniß der endlichen Dinge zum unendlichen Urwesen bestimmte, theils die Grundsätze der Cartesianschen, mit weit mehr abstrakten Begriffen bereicherten Philosophie über die Wahrheit und über die wesentlichen Beschaffenheiten der vorhandenen Dinge mit jener Hauptidee verband, in ein genau zusammenhängendes und auf Principien a priori beruhendes System. Was daher die philosophirende Vernunft that, als sie das dunkele Gefühl des gemeinen Menschenverstandes von der Abhängigkeit des Sinnlichen und Endlichen vom unbedingten Urwesen in deutliche Begriffe auflöste, und darauf den kosmologischen Beweis des Daseyns Gottes bauete, eben das that Spinoza in Ansehung der sinnlichen, verworrenen und unbestimmten Vorstellungen, die bis auf ihn allgemein in der Lehre von der Emanation aller Dinge aus Gott geherrscht hatten; (15) und das Gefährliche seines Systems besteht blos darinn, daß es diejenigen Sätze, so der Emanationslehre eigenthümlich sind, mit philosophischer Präcision und mit allen ihren Folgen vorträgt. (16) — Die Hauptstützen des Spinozismus sind in folgenden Sätzen enthalten. a) Jede wahre Vorstellung stimmt mit ihrem Objekte überein. b) Alles, was existirt, existirt entweder durch sich selbst,

oder durch etwas von ihm verschiedenes. c) In der Würkung kann nicht mehr, auch nicht etwas dem Wesen nach ganz anderes seyn, als in der Ursache vorhanden ist, (denn was ein Ding nicht hat, das kann es auch nicht geben) und jede Realität, so in der Würkung angetroffen wird, muß auch in der Ursache entweder in einem vortreflichern oder in demselben Grade da seyn. Die Erkenntniß der Würkungen ist daher von der Erkenntniß der Ursachen abhängig, oder jene schließt diese in sich; und Dinge, die keine gemeinschaftlichen Prädikate haben, können auch nicht aus einander begriffen werden; das eine kann nicht die Ursache des andern seyn. (17) d) Sobald eine bestimmte Ursache gesetzt wird, wird auch nothwendig ihre Würkung gesetzt. e) Alles, was ist, besteht entweder für sich, oder in einem andern Dinge. f) Substanz, (das Selbstständige) ist dasjenige, so den Grund seines Wesens (seines Daseyns und aller seiner Eigenschaften) in sich selbst enthält, und zu dessen Wesen es eben deswegen auch gehört, daß es existire. (18) g) Eigenschaft (attributum) ist alles dasjenige an einer Substanz, was der Verstand bey derselben als zu ihrem Wesen gehörig denken muß. h) Bestimmung (modus) ist alles dasjenige, was an einer Eigenschaft besteht, und was dem Seyn und der Beschaffenheit nach von ihr abhängt. i) Dinge, so von einander unterschieden werden sollen, müssen entweder wegen der Verschiedenheit ihrer Eigen-

schaf-

schaften, oder wegen der Verschiedenheit in den Bestimmungen ihrer Eigenschaften von einander verschieden seyn. k) Keine Substanz kann von einer andern hervorgebracht werden. l) Jede Substanz ist eher, als ihre Eigenschaften. m) Frey handelt dasjenige Wesen, was durch seine eigene Natur in seinen Würkungen bestimmt wird. Gezwungen aber wird es, wenn ein Ding außer ihm dessen Würksamkeit bestimmt. n) Endlich ist dasjenige Wesen, dessen Realitäten durch die Realitäten eines Wesens von derselben Natur bestimmt werden können. (19) — Auf diese Principien und Erklärungen bauete Spinoza sein metaphysisches System über die Entstehung aller Dinge aus Gott, von dem wir nur die Hauptsätze anführen wollen. A) Es giebt ein absolutnothwendiges und höchstvollkommenes Wesen, von dem sich nicht einmal denken läßt, daß es nicht sey, und welches nicht nur den Grund seines Daseyns und aller seiner Vollkommenheiten in sich selbst enthält, sondern auch die völlig zureichende Ursache aller außer ihm vorhandenen Dinge, ihres Wesens, ihrer Bestandtheile und aller ihrer Eigenschaften ausmacht. (20) B) Dieses Wesen (die Gottheit) ist die einzige Substanz, das einzige für sich bestehende Ding, und alles, was sonst noch existirt, ist entweder eine Eigenschaft oder eine Bestimmung der Eigenschaften desselben. (21) C) Die Eigenschaften dieser einzigen Substanz sind das unendliche Denken und

die unendliche Ausdehnung. (22) Alle endlichen Dinge sind nehmlich entweder Geister oder Körper: Nun ist aber das Endliche in dem Unendlichen gegründet, und zwar so, daß in dem Endlichen keine Eigenschaft vorkommen kann, welche nicht auch in dem unendlichen Wesen vorhanden wäre; Gott muß daher das Denken und die Ausdehnung als Eigenschaften besitzen; und da das Urwesen selbst unendlich ist, so müssen auch dessen Eigenschaften unendlich seyn, und jede ein ewiges und unendliches Wesen bezeichnen. (23) D) Es kann weder die unendliche Substanz, noch auch eine Eigenschaft derselben aus trennbaren Theilen bestehen, und die unendliche Substanz macht mit ihren Attributen und mit allen Bestimmungen dieser Attribute ein an sich untrennbares und nicht aus endlichen Theilen bestehendes Ganze aus. Das Unendliche kann nehmlich nie aus endlichen Theilen zusammengesetzt seyn. Sollte aber die unendliche Substanz theilbar seyn, so würden ihre Theile die Natur der Substanz entweder beybehalten, oder nicht. Im ersten Fall würde jeder Theil unendlich seyn, den Grund seiner selbst in sich enthalten, ein besonderes Attribut ausmachen, und aus einer Substanz eine andere entstanden seyn müssen, welches widersinnig ist. Im zweyten Fall aber würde die Substanz dadurch, daß sie in gleiche Theile getheilt würde, aufhören Substanz zu seyn, und ihr Seyn einbüßen, welches sich auch nicht denken läßt.

Die

Die denkende Substanz (Gott mit dem Attribut des Denkens vorgestellt) ist demnach mit der ausgedehnten Substanz ein und dasselbe Wesen, so nur auf verschiedene Art gedacht wird. (24) E) Da alles, was ist, entweder Substanz oder Bestimmung der Eigenschaften der Substanz ist, und da es nur eine einzige Substanz geben kann; so muß der Inbegriff aller endlichen und besondern Dinge einen Inbegriff der Modifikationen der Eigenschaften Gottes ausmachen; und alles ist in und an Gott; Gott macht das wahrhafte Seyn aus; Gott und die endlichen Dinge sind eben so innig zu einem Ganzen vereinigt, als wie eine Substanz und deren Eigenschaften und Modifikationen nur Eins ausmachen. (25) F) Alles, was Gott würkt, das bewürkt er nicht nur blos den Gesetzen seiner Natur gemäß, und unabhängig von dem Einflusse irgend eines Dinges außer ihm auf sein Würken, sondern eben deswegen auch auf die vollkommenste Art. (26) G) In und an der unendlichen Substanz ist alles unendlich, ewig und unwandelbar; wäre es dieß nicht, so könnte die Substanz nicht unendlich seyn, und so müßte es angefangen haben zu seyn, oder aus Nichts hervorgegangen seyn, welches ungedenkbar ist. Der Inbegriff alles Endlichen (die Welt, natura naturata) ist also seinem Ganzen nach, und sowohl in Ansehung der Zeit, als auch des Raums, unendlich; und die besondern und eingeschränkten Dinge werden

nicht unmittelbar durch die Würksamkeit eines der unendlichen Attribute der Gottheit hervorgebracht, sondern theils durch eine Eigenschaft Gottes, in sofern selbige durch endliche Bestimmungen modificirt ist, und eine besondere Existenz hat, theils durch ein anderes auch endliches Ding zum Daseyn und zur Thätigkeit bestimmt. (27) H) Die unmittelbaren Bestimmungen der unendlichen absoluten Ausdehnung, als eines Attributs der Gottheit, sind Bewegung und Ruhe. Beyde sind mit der ausgedehnten Substanz selbst gleich unendlich, ewig und unveränderlich, und machen die wesentliche Form aller körperlichen Gestalten und Kräfte aus. (28) Die unmittelbaren Bestimmungen des unendlichen absoluten Denkens, als eines Attributs der Gottheit, sind Verstand und Wille; alle unmittelbare Bestimmungen der unendlichen Attribute Gottes sind eher, als die Individua der Körper- und Geisterwelt. (29) Die einzelnen veränderlichen körperlichen Dinge sind vorübergehende Bestimmungen der Bewegung und Ruhe in der unendlichen Ausdehnung; und die einzelnen Geister sind Bestimmungen des Verstandes und des Willens in dem unendlichen Denken Gottes. I) Gott (natura naturans) ist kein abgesondertes, einzelnes, persönliches Ding; eben deswegen können ihm auch die Bestimmungen nicht zukommen, welche die einzelnen Dinge von einander unterscheiden. Er ist vielmehr das Substratum von allem, was existirt. Er ist

Eins

Eins und zugleich auch Alles, (ἓν καὶ πᾶν). Alles, was ist, ist in und an ihm, ist so nothwendig, daß es gar nicht anders seyn konnte. (30) L) So genau aber auch das Unendliche, die natura naturans, mit dem Endlichen, der natura naturata, zu einem Ganzen verbunden sind, so machen doch beyde nicht ein und dasselbe Wesen aus; und Gott ist sowohl von dem Inbegriff alles Endlichen, der Welt, als auch von jedem besondern Theile derselben dem Seyn und dem Wesen nach verschieden. Denn da jede Würkung von ihrer Ursache verschieden ist, vorzüglich in Ansehung dessen, was sie von der Ursache erhalten hat, Gott aber die Ursache alles Endlichen ist, so muß er von demselben in Ansehung des Seyns und des Wesens verschieden seyn, und kann mit ihm nur dem Namen nach übereinstimmen. Er ist nothwendig alles, was er ist, durch sich selbst; die endlichen Dinge hingegen sind in ihm und durch ihn. Er ist immer gewesen; sie aber sind entstanden, und können auch wieder vergehen. Er hat ihnen ihr Wesen gegeben; sie haben es von ihm erhalten. Seine Realitäten sind unendlich; die ihrigen aber endlich und bestimmbar. (31)

Zu den Vertheidigern derjenigen Vorstellungsart von der Entstehung der Welt, nach welcher Gott nur Weltbaumeister ist, gehören vorzüglich Anaxagoras und Aristoteles. Ersterer nahm an, in den Urstoffen der ewigen Materie sey eine große Verschiedenheit vorhan-

den gewesen; und alle Arten von Kräften und Beschaffenheiten, so in den verschiedenen Theilen der Welt vorkommen, rühren nach ihm von den besondern Kräften und Beschaffenheiten der Theilchen her, aus welchen sie bestehen. Die Gottheit hat diese Theilchen gewissen Absichten gemäß zusammengefügt, geordnet und daraus die Welt erbauet; so daß z. B. zur Hervorbringung des Blutes nichts weiter erforderlich war, als die Vereinigung solcher Theilchen in der ewigen Materie, welche schon das ganze Wesen des Blutes enthielten. (32) Die Kosmogenie des Aristoteles aber, den man so oft des Atheismus beschuldiget hat, scheint aus folgenden Sätzen bestanden zu haben. a) Alles, was bewegt wird, muß durch ein von ihm selbst verschiedenes und außer ihm befindliches Ding in Bewegung gesetzt worden seyn. Auch ist es unmöglich, daß Bewegung aus Bewegung, und Veränderung aus Veränderung bis ins Unendliche fort entstehe; denn da das Unendliche keinen Anfang hat, so würde bey Voraussetzung einer ewigen Reihe auf einander folgender Bewegungen kein zureichender Grund der ganzen Reihe da gewesen seyn. (33) b) Es muß also irgendwo ein Wesen geben, welches die Ursache der Bewegung in der Welt, und aller Dinge, so durch Bewegung entstehen, ausmocht, und theils nicht selbst wieder von einem Dinge außer sich in Bewegung gesetzt wird, theils aber auch sich nicht selbst bewegt, sondern unbeweglich ist; denn es

läßt

läßt sich nicht denken, daß etwas in Bewegung sey, und sich zugleich auch selbst bewege. Dieses Wesen ist die Gottheit, ein höchst vollkommenes, unveränderliches und einziges Wesen, so von der Welt würklich verschieden ist. (34)

c) Die Welt ist dadurch entstanden, daß Gott den ewigen Stoffen der Welt, worzu Aristoteles sowohl die Materie, aus der alles entstanden ist, als auch gewisse ihr beywohnende bestimmte Formen und Beschaffenheiten rechnete, (35) von Ewigkeit her Bewegung ertheilt hat; und die Welt wird dadurch erhalten, daß Gott fortfährt, die Bewegung in derselben unmittelbar hervorzubringen. (36)

Die Lehre von der Schöpfung der Welt aus Nichts verdankt den Schriften des alten und neuen Testaments ihren Ursprung. (37) Dieses Nichts, aus dem alles durch die Kraft der Gottheit gemacht seyn soll, zeigt aber weder etwas Ungedenkbares und Unmögliches, noch auch irgend etwas Würkliches an; sondern es ist eine bloße Verneinung aller Existenz; und Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen, heißt in den Systemen der christlichen Weltweisen: Gott hat sowohl verursacht, daß der Stoff der Welt zu seyn anfieng, als daß auch derselbe zu einem wohlgeordneten Ganzen verbunden wurde. (38)

Ist dasjenige richtig, was wir in der Ontologie darzuthun bemüht gewesen sind, daß nehmlich der menschliche Verstand auf das Wissen

transcendentaler Gegenstände keine Ansprüche machen könne, so bedürfen die verschiedenen Meynungen über die Entstehung der Welt keiner weitläuftigen Prüfung. Auch nöthiget uns kein wesentliches Bedürfniß unserer Vernunft über die Frage: Wie die Welt durch Gott zur Würklichkeit gebracht worden sey? zu entscheiden, und mit derselben steht weder die Religion, noch auch die Befolgung der Sittengesetze in unmittelbarer Verbindung; denn beyde finden in ihrer ganzen Vollkommenheit Statt, wenn man auch keine einzige der vorhandenen Erklärungen über die Entstehung der Welt annimmt, und man kann an das Daseyn Gottes glauben, ohngeachtet man über die Art und Weise, wie durch Gott die Welt hervorgebracht worden ist, keine Entscheidung wagt. Doch eben so unleugbar ist es auch, daß keine dieser Meynungen die Religion und Sittlichkeit zernichtet und aufhebt. Hiermit wollen wir aber nicht behauptet haben, daß jede derselben gleich gut, für Religion und Sittlichkeit gleich vortheilhaft, und in Ansehung ihrer Gründe von gleichem Werthe sey. Denn was a) die Lehre von der Emanation aller endlichen Dinge aus Gott betrift, so besteht dieselbe in der Uebertragung gewisser Eigenschaften und Würkungsarten der Dinge in der Sinnenwelt auf die Natur Gottes; und nimmt man das Wort ausfließen in seiner eigentlichen Bedeutung, wie es von den meisten Emanisten gemeiniglich genommen wird, so geht dadurch alle

ver-

vernünftige Vorstellung von der Natur Gottes verlohren. Auch kann überhaupt die Lehre von der Emanation alles Endlichen aus Gott nur so lange einigen Reiz für die menschliche Vernunft haben, als sie noch wegen ihrer Unfähigkeit abstrakte Begriffe rein zu fassen genöthigt ist, jedes ihrer Principien und jeden ihrer Begriffe durch sinnliche Bilder sich faßlich zu machen. Anlangend b) den Spinozismus, so wird er nie eine wahre Ueberzeugung zu bewürken im Stande seyn; noch weit weniger aber kann er auf apodiktische Gewißheit Ansprüche machen. Zuerst sind nehmlich von den Principien, auf welchen er vorzüglich beruhet, einige ganz falsch, andere aber nicht gehörig erwiesen. Denn wenn der Satz: Jede wahre Vorstellung stimmt mit ihrem Objekte überein, bedeuten soll; in jeder wahren Vorstellung ist alles dasjenige enthalten, was dem Objekte derselben zukommt, oder von den Beschaffenheiten eines Dinges in der Vorstellung läßt sich mit Gewißheit auf die Beschaffenheiten des Dinges an sich und außer der Vorstellung schließen, (und in diesem Sinne nimmt ihn Spinoza) so ist er falsch. (39) Es ist ferner sehr vielen und sehr gegründeten Zweifeln unterworfen, was Spinoza als Grundsatz annimmt, daß jede Realität, so in der Würkung vorkommt, auch in der Ursache als Prädikat entweder in einem höhern, oder in dem nehmlichen Grade vorhanden seyn müsse. Alle unsere Erkenntniß der Kräfte in den Dingen

reicht

reicht nehmlich nicht so weit, daß wir über das Seyn oder Nichtseyn der Eigenschaften der Würkung in der Kraft entscheiden dürften; und wir können nie von der Beschaffenheit einer Würkung auf die Beschaffenheit der Kraft, durch welche sie würklich worden ist, mit Gewißheit schließen. (40) Auch gewinnt man nichts in Ansehung der Begreiflichkeit des Entstehens der Würkung aus der Ursache, wenn man dieser dasjenige als Prädikat zuschreibt, was in jener vorhanden ist; denn es bleibt dabey allezeit noch die Frage zu beantworten übrig: Wie das Gewürkte, wenn es auch vor seiner Entstehung den Beschaffenheiten nach in der Ursache schon da war, ein besonderes, von der Existenz der Ursache verschiedenes und bestimmtes Seyn habe erhalten können? (41) Da wir **zweytens** weder von der Substanz an sich, noch auch von den objektiven Eigenschaften Gottes eine Erkenntniß zu erlangen fähig sind, (42) so kann dasjenige, was Spinoza von dem Wesen der einzigen Substanz behauptet und apodiktisch bewiesen zu haben meynt, ohnmöglich etwas mehr als Täuschung seyn. **Drittens** sind die Attribute, welche Spinoza der einzigen Substanz zuschreibt, nichts weiter, als Allgemeinbegriffe, (logische Abstrakta) deren objektive Realität ganz ungedenkbar ist. Denken und Ausdehnung sind nehmlich das Allgemeine in der Geister- und Körperwelt. Beyde kennen wir nur aus der Erfahrung und vermittelst der Bedingun-

gungen, unter denen eine Erkenntniß für uns möglich ist. Werden also der Gottheit das Denken und die Ausdehnung als wesentliche Attribute zugeschrieben, so wird demjenigen, was blos in den menschlichen Vorstellungen da seyn kann, was blos eine Modifikation unsers Erkenntnißvermögens ausmacht, eine objektive Existenz beygelegt, welches wider alle Grundsätze der Vernunft ist. (43) Vierrens hat Spinoza durch sein System den Hauptendzweck, den er beabsichtigte, gar nicht erreicht. Ihm liegt nehmlich alles daran, den zureichenden Grund aller in der Welt vorhandenen Einrichtung anzugeben. Nun ist es aber ganz unmöglich, aus dem Wesen der Substanz alle Verschiedenheit ihrer Accidenzien und Modifikationen abzuleiten, und sein System macht das Daseyn der Zufälligkeiten in der Welt um nichts begreiflicher, als es in den Systemen der übrigen Theisten ist. Wenn Spinoza endlich fünftens behauptet, daß das denkende Ich im Menschen keine subsanzielle oder für sich bestehende Kraft, sondern nur eine besondere Modifikation des unendlichen Denkens in der einzigen Substanz ausmache, so behauptet er etwas, das mit unserm Selbstgefühl schlechterdings nicht vereinbar ist. Es kann aus diesem Selbstgefühl freylich nicht apodiktisch geschlossen werden, daß das denkende Ich eine eigene für sich bestehende Kraft ausmache; und es könnte vielleicht das Bewußtseyn der Persönlichkeit in den denkenden Geschö-

pfen

pfen nur eine Art und Weise seyn, wie gewisse Vorstellungen in der unendlichen denkenden Substanz vorkommen; oder vielleicht könnten die Grenzen des Bewußtseyns im denkenden Ich es demselben unmöglich machen, sich selbst für eine Modifikation des unendlichen Denkens zu halten, und die Vernunft wäre nur durch den Gang, welchen Spinoza in seinem System genommen hat, im Stande gewesen, das Trügliche des Bewußtseyns zu entdecken. Allein, soll das Gefühl der Persönlichkeit eine bloße Täuschung seyn, so läßt sich das gewiß nicht stärkere Gefühl, daß wir sind, oder daß etwas überhaupt vorhanden ist, auch für eine Täuschung erklären; so kann man jedes Princip der Vernunft umstoßen, und so hat alles Philosophiren gänzlich ein Ende. (44) c) Die Meynung von einem bereits vorhandenen Urstoff, den die Gottheit bey der Entstehung der Welt geformt und mit mancherley Eigenschaften versehen, oder den sie seinen Beschaffenheiten gemäß in Ordnung gebracht haben soll, ist, so faßlich sie auch die Entstehung der Welt zu machen scheint, doch sehr vielen unauflösbaren Schwierigkeiten unterworfen, und kann mit nichts bewiesen werden. Denn wenn auch dadurch, daß man annimmt, Gott habe die Welt aus einem bereits vorhandenen Stoffe erbauet, weder die Herrschaft des Urwesens über den Stoff der Welt und über die Einrichtung derselben eingeschränkt, noch auch etwas der Religion unmittelbar

reelbar nachtheiliges behauptet werden sollte; so ist doch ein von Ewigkeit her ohne alle Formen, Eigenschaften und Bestimmungen existirender Stoff der Dinge ein wahres Unding, bey dem sich gar nichts denken läßt. Schreibt man aber diesem Grundstoffe bestimmte Eigenschaften zu, so muß man den Theilen, aus welchen er bestanden haben soll, auch ein gewisses Verhältniß zu einander beylegen, und so gab es vor derjenigen Welt, die Gott erbauete, eine andere, die in Ansehung ihres Daseyns und ihrer Beschaffenheiten von ihm unabhängig war. Dieß ist aber eben so sehr wider die Vernunft, als daß die jetzt vorhandene Welt ohne einen weisen Urheber entstanden seyn soll. Da endlich der ewige Urstoff aus eingeschränkten Theilen bestehen soll, so ist zum wenigsten nicht der geringste Grund vorhanden, ihm eine ewige Existenz zuzuschreiben. (45) e) Den Vollkommenheiten, mit welchen wir den Urheber der Welt uns vorstellen müssen, ist keine Meynung über die Entstehung der Welt angemessener, als die Schöpfung aus Nichts, nach welcher alles zur Welt Gehörige dem Seyn und den Beschaffenheiten nach von Gott abhängig ist. Auch steht diese Meynung mit der menschlichen Beruhigung über die Veränderungen in der Welt in einem wahren Zusammenhange. (46) Da sie endlich einen transcendentalen Gegenstand betrift, so läßt sich ihre Unmöglichkeit mit nichts beweisen, und alle Einwendungen wider selbige müß-

müßten entweder von der subjektiven Denkart des Menschen, oder von gewissen Würkungsarten der Dinge in der Sinnenwelt hergenommen werden. (47) Von jener darf aber eben so wenig, als von diesen, auf die Beschaffenheiten des Dinges an sich geschlossen werden.

So wenig die menschliche Vernunft zu bestimmen vermag, auf welche Art und Weise die Welt durch Gott entstanden sey, eben so wenig ist sie auch im Stande, die Frage zu beantworten: Ob Gott die Welt von Ewigkeit her hervorgebracht habe, d. h. ob die Welt von Ewigkeit her dergestalt mit Gott zugleich existirt habe, daß sie in allen Augenblicken ihres Daseyns von ihm abhängig war, oder nicht? und so lange wir weder die Kraft an sich, noch die objektiven Eigenschaften Gottes kennen, noch endlich auch wissen, ob die Zeit etwas an sich, und von den subjektiven Bestimmungen des menschlichen Gemüths unabhängig sey, so lange hat auch diese Frage für uns gar keinen Sinn. (48)

(1) V. *Bruckeri* Historia philos. critica, Tom. I. p. 181. 205. sq. Sollten die von Bruckern angeführten Beweise, daß Zoroaster und die Brachmanen dem Emanationssystem zugethan gewesen sind, aus schon angeführten Gründen, S. §. XVII. n. 30. verdächtig scheinen, so würde doch die Geschichte der Gnostiker unwidersprechlich darthun, daß die Lehre von der Emanation aller Dinge aus Gott im Oriente einheimisch gewesen sey.

(2)

(2) Ich begreife unter Gnostikern alle diejenigen christlichen Sekten der ersten drey Jahrhunderte, welche die morgenländische Philosophie über den Ursprung der Welt und des Uebels mit einigen historischen und dogmatischen Sätzen des Christenthums kombinirten, und dadurch mancherley Gewebe von Kosmologien, Theodiceen und Sittenlehren hervorbrachten. Sie philosophirten über das Christenthum, und in ihren Sätzen war auch manche brauchbare Idee über den ächten Geist des Christenthums enthalten, v. *Beausobre* histoire de Manichée, P. II. L. I. chap. VI-VII. *Moshemii* de rebus Christianorum ante Constant. M. Commentarii, p. 179-187. und Henkens allgemeine Geschichte der christlichen Kirche, Th. I. S. 56. Da hingegen die judaisirenden Christen dieser Jahrhunderte blos den positiven Glaubenssätzen des Christenthums ohne alles weitere Nachdenken darüber anhiengen, die gemeinen jüdischen Fabeln fortpflanzten, das ganze Christenthum für einen politischen Entwurf hielten, und den Geist desselben durchaus verkannten; s. die Geschichte des Chiliasmus, Th. II. S. 45. – Man hat mit dem Namen Gnostiker auch noch alle Arten Fanatiker und Gaukler der ersten Jahrhunderte belegt; v. *Moshem* l. c. p. 187-202. *Bruckeri* histor. philos. crit. Tom. II. p. 368. sq.

(3) Das Wesentliche des Emanationssystems der Kabbalisten besteht in folgenden Sätzen. a) Gott ist seiner Natur nach Licht, Geist und Leben; und nach dieser dreyfachen Beziehung, die im Grunde nur eine ist, auch das Wesen aller Wesen; weil nichts ohne ein göttliches Etwas, woraus und wodurch es

wird, seyn und werden kann. b) Alles ward und alles besteht durch eine ursprüngliche und beständig fortdauernde Eradiation des ewigen Lichts, Geistes und Lebens. Dieser Ausstrahl ist ein Reden oder ein Hauch des göttlichen Mundes. Der urerste Strahl enthielt schon die zwiefache Ur- und Allkraft, worauf das Wesen und die Form aller Dinge beruht. c) Die aufeinander folgenden Systeme der Dinge sind nur Gradationen oder stufenweise Fortleitungen der allerhöchsten Licht- Geist- und Lebenskraft; daher auch alle Dinge, jedes in seiner Art, ihrem Urquell wieder entgegenstrahlen. d) Der Gehalt und das Wesen aller Dinge beruhet auf der Kraft und dem Einflusse des unaussprechlichen Namens Jehova; und offenbart sich in den prophetischen Ansichten der göttlichen Glorie und andern Symbolen, in dem Geheimnisse des Menschenbildes und in den geheiligten Zahlen. M. s. Kleuker über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bey den Kabbalisten, S. 7-22.

(4) M. s. die in vieler Rücksicht lehrreiche Geschichte der menschlichen Narrheit von Adelung, und die in selbiger vorkommenden Lebensbeschreibungen der Mystiker, Theosophen und Schwärmer. — Das Emanationssystem hat einige nicht ganz unbrauchbare Seiten. Es schien den Unterschied in der Vollkommenheit der endlichen Dinge begreiflich zu machen; denn nach demselben müssen diejenigen Geschöpfe am vollkommensten seyn, welche am nächsten beym ewigen Urquell geblieben sind; diejenigen aber, die wegen ihrer Entfernung vom Urquell demselben am unähnlichsten geworden sind, mußten auch die unvoll-

unvollkommensten werden. Hieraus schloß man weiter, die Materie, (die Finsterniß) die sich am weitesten vom Urquell entfernt habe, sey der Sitz und die Quelle alles Bösen, und der Gottheit dürfe dasselbe nicht zugerechnet werden. Hierauf aber gründete sich die Verachtung der materiellen Welt, und die Verbote in Ansehnng des Genusses sinnlicher Vergnügungen, die allen Emanisten eigen sind. Doch diese Verachtung der Sinnenwelt hat auch oft zur Beschönigung der gröbsten Lüste und Ausschweifungen gedient, indem man in der Sinnenwelt sich alles erlaubte, um desto eher dem Geiste nach mit der Urquelle alles Lebens wieder vereinigt werden zu können. Endlich nährte und gründete auch dieses System die Hofnung zur Unsterblichkeit.

(5) V. *Platonis* Timaeus, p. 301 et 348. de Republ. L. VI. p. 120-121. L. VII. p. 133. Bip. *Diog. Laert.* L. VII. s. 134. *Plutarchus* de phys. philos. decretis, L. I. c. 3. *Sextus Empir.* adu. Phys. L. I. s. 11. *Cicero* Academ. Q. L. IV. c. 11. und Tiedemanns System der Stoischen Philosophie, Th. II. S. 28 und 43. f.

(6) V. *Phaedon*, c. 15-17.

(7) Plato drückt sich zwar überall sehr dunkel über das Verhältniß der ewigen Ideen zur Gottheit aus; jedoch glaube ich vermöge der Eigenschaften, die er den Ideen beylegt, v. Dissert. de Ideis Platonis, Viteb. a. 1786. daß von ihm zwischen der Gottheit und ihren Ideen keine andere Verbindung, als welche zwischen dem Substrato und den Attributen in einer Substanz Statt findet, angenommen worden sey.

(8) Daß dieß der ächte Geist der Platonischen Kosmogonie sey, ergiebt sich aus der Vergleichung folgender Stellen: Timaeus p. 305, 310, 311, 315, 346; de Republ. L. X. p. 90. 91. Sophista, p. 237-287.

(9) V. Timaeus, p. 326. de Republ. L. X. p. 317. — Man hat es schon oft bemerkt, daß Plato sich selbst widerspricht, wenn er in manchen Stellen der ewigen Materie alle Form, Eigenschaft und Kraft abspricht, und in andern wieder eben derselben eine unordentliche Bewegung und eine Kraft, mit welcher die Gottheit einige ihrer Eigenschaften vereinigte, zuschreibt.

(10) V. *Plutarchus* de repug. Stoicor. p. 1934. ed. Stephan. (p. 1053. ed. Francof.) διολκ μεν γαρ ων ὁ κοσμος πυρωδης, ἐυθυς και ψυχη ἐστιν ἐαυτυ και ἡγεμονικον. Contra Stoicos, p. 1978. ed. Stephan. (p. 1077. ed. Francof.) λεγει Χρυσιππος ἐοικεναι τῳ μεν ἀνθρωπῳ τον Δια και τον κοσμον, τῃ δε ψυχῃ την προνοιαν· ὁταν γὰρ ἐκπυρωσις γενηται, μονον ἀφθαρτον ειναι τον Δια των θεων ἀναχωρεῖν ἐπι την προνοιαν, ειτα ὁλυ γενομενης ἐπι μιᾶς της τυ ἀιθερος ὀυσιας διατελειν ἀμφοτερυς. *Diog. Laert.* Lib. VII. f. 138 *Seneca* N. Q. in der Vorrede und L. II. c. 45.

(11) V. *Diog. Laert.* L. VII. f. 157-159. *Plutarchus* de phyf. phil. decret. L. IV. c. 4. L. V. c. 5, 21. *Cic.* Acad. Quaeft. L. IV. c. 10.

(12) V. *Cic.* de Nat. Deor. L. II. c. 7 und 45.

(13) V. *Diog. Laert.* l. c. f. 138. τον δη κοσμον οἰκειθαι κατα νυν και προνοιαν, ἐις απαν ἀυτυ μερος διηκοντος τυ νυ, καθαπερ ἐφ' ἡμων της ψυχης, ἀλλ' ἡδη δι' ὡν μεν μαλλον, δι' ὡν δε ἡττον, δι' ὡν μεν γαρ ὡς ἐξις κεχωρικεν, ὡς

διὰ

δια των ὁσων και των νευρων, δι' ὠν δε ὡς νυς, ὡς δια τυ ἡγεμονικυ, ibid. f. 139. *Seneca* Conſolat. ad Helu. c. 8.

(14) V. *Seneca*, epiſt. IX. Anton. ad ſe ipſum, L. IV. §. 14. Auch vergl. man über die Emanationslehre der Stoiker die Diſſ. de cohaerentia mundi partium earumque cum Deo coniunctione ſumma ſecundum Stoicorum diſciplinam, P. II. Viteb a. 1785. – Brucker zählt auch den Orpheus und den Pythagoras zu den Vertheidigern der Emanationslehre unter den Griechen, v. Hiſtoria philoſ. crit. Tom. I. p. 386 und 1074. ſq. wie wenig aber allen dafür angeführten Zeugniſſen zu trauen ſey, haben Tiedemann in Griechenlands erſte Philoſophen, S. 98. und Meiners ſowohl in der Hiſtoria doctr. de vero Deo, p. 300 305. als auch in der Geſchichte der Wiſſenſchaften, Th. I. hinlänglich bewieſen. — Von der Emanationslehre der Neuplatoniker handelt Brucker l. c. Tom. II. p. 395 und 419. Auch verdienen Auguſtins Verſuche, die Platoniſche Emanation mit den Lehren des alten und neuen Teſtaments über die Entſtehung der Welt zu vereinigen, m. ſ. Cramers Fortſetzung von Boſſuets Einleitung in die Geſchichte der Welt, Th. V. B. II. S. 264. hierbey angemerkt zu werden.

(15) Dieß iſt der einzige richtige Geſichtspunkt, aus dem man das Syſtem des Spinoza zu betrachten hat, und es iſt, ſobald man ihn verfehlt, unmöglich, in den wahren Geiſt deſſelben einzudringen; v. Op. Poſth. ep. XXI. Man hat dieß auch neuerlich ſchon mehrmals bemerkt. S. Heydenreich Natur und Gott nach Spinoza, Band I. S. 104.

(16) Ich habe nicht Lust, den Apologeten des Spinoza zu machen; es kann aber auch nicht zu den Zeichen der Aufklärung unsers Zeitalters gezählt werden, wenn noch in den neuesten Schriften solcher Philosophen, die mehrerer Verdienste wegen sehr achtungswürdig sind, das System dieses Mannes bald widersinnig, bald atheistisch genannt wird. Spinoza war eben so wenig ein Atheist, als es Leibnitz oder Kant ist; und das Widersinnige seines Systems ist gerade nicht stärker, als das Widersinnige in Cartesius System der gelegenheitlichen Ursachen, oder in Leibnitzens Monadologie, oder in Berkeley's Idealismus, oder in allen denjenigen Systemen über die Einrichtung der Welt, welche von den Aussprüchen der gewöhnlichen menschlichen Denkart abweichen. Vor zehen Jahren klangen dergleichen Aussprüche über den wahrhaft großen und liebenswürdigen Mann (wie sehr er beydes gewesen sey, beweiset die Geschichte seines Lebens und seine eigene sehr merkwürdige Erklärung theils über die Absicht seines Systems, v. Ethic. P. II. p. 91. theils über die Ursachen, welche ihn zu seinen metaphysischen Spekulationen geführt haben, v. Tractatus de Intellectus emendatione, p. 357. sq.) sehr erbaulich: Wenn sie aber jetzt noch vorgebracht werden, so beweisen sie entweder einen gänzlichen Mangel an Bekanntschaft mit den Schriften dieses Mannes, oder eine ganz unphilosophische Denkungsart.

(17) Die hier angeführten Principien des Spinozismus sind alle vom Spinoza im Anfange des ersten Theils der Ethik selbst angegeben worden. Ueber den Satz: Daß die Ursache

auch diejenigen Realitäten besitzen müsse, so in der Würkung vorhanden sind, hat man noch besonders die Princip. philos. Cartes. P. I. p. 15. nachzusehen.

(18) V. Ethic. P. I. Definit. III. ibid. Propos. VI und VII. Epistola XXIX. p. 466. – Man hat den Spinoza beschuldiget, sein ganzes System sey auf einer willkührlich gebildeten Definition der Substanz gebauet, und glaubt daher, dasselbe völlig widerlegt zu haben, wenn man die Substanz anders bestimmt, als wie es von ihm geschehen ist; m. s. Mendelsohns Morgenstunden, S. 219. Allein man hat auch hierbey den Spinoza, wie in so vielen andern Theilen seines Systems, ganz mißverstanden, und wenn er sagt: Es giebt nur eine einzige Substanz, so heißt dieß nichts weiter und nichts mehr, als: Es giebt nur ein einziges nothwendiges oder selbstständiges Wesen. S. Herders Gespräche über Gott, S. 46. und Heydenreich l. c. S. 108.

(19) V. Ethic. P. I. Definit. II. ep. XXIX. p. 465.

(20) V. Ethic. P. I. Propos. XI, XXIV, XXXVI. P. II. Propos. X. epist. XXXIX, XL und XLIX. Es ist kaum begreiflich, wie Spinoza des Atheismus hat können beschuldigt werden; die Idee von Gott ist ihm die heiligste und wichtigste aller Ideen; sein ganzes System beruht auf derselben, und er kann eher denken, daß die Welt und er selbst, als daß Gott nicht sey: Nimmt man ihm die Wahrheit des Satzes: Es ist ein Gott, so nimmt man ihm sein ganzes System, so giebt es für ihn keine Wahrheit mehr.

(21) V. Ethic. P. I. Propos. XV, XVII, XXV, XXIX. Schol.

(22) V. Ethic. P. II. Propos. I, II. ep. LXVI. Unter der Ausdehnung, dem Wesen der Materie nach dem Cartesius, dachte sich Spinoza nicht wie sein Lehrer ein todtes und unthätiges Wesen; sondern eine unendlich würksame Kraft in der einzigen Substanz, v. Epist. LXX. Heydenreich l. c. p. 178.

(23) V. Ethic. P. I. Propos. XI, XVI, XIX, XXI, Epist. LXVI.

(24) V. Ethic. P. I. Propos. XII, XIII, XV. Schol. P. II. Propos. VII. Schol. epist. XXIX. p. 467.

(25) V. Ethic. P. I. Propos. XVIII, XXV. Corollar. Epistol. IV. p. 404.

(26) V. Ethic P. I. Propos. XVI, XVII, XXIX, XXXII, XXXIII. Epist. XXIII. Aus diesem Grunde leugnet Spinoza auch das Daseyn der Endabsichten, und behauptet, die Welt sey nicht die vollkommenste in ihrer Art, wenn man Gott Endzwecke zuschreibe. V. Ethic. P. I. Propos. XXXVI. p. 36. 37.

(27) V. Ethic. P. I. Propos. XXI, XXII, XXIII, XXVIII.

(28) V. Epist. LXVI. p. 593. Ethic. P. I. Propos. XXXII. Coroll. II.

(29) V. Ethic. P. I. Propos. XXXI, XXX.

(30) V. Ethic. P. I. Propos. XXV, XXXIII.

(31) Es ist ganz falsch, wenn man behauptet, nach dem Spinoza sey Gott und der Inbegriff aller endlichen Dinge (die Welt, natura naturata) Eins und Dasselbe. Es folgt nehmlich nicht nur nothwendig aus den Principien des Spinozismus, daß ein Unterschied zwischen beyden da sey; sondern Spinoza hat auch denselben selbst ganz deutlich in folgenden Stellen angegeben. Epistol. XXIX. p. 466. Substantiae vero Affectiones Modos

dos voco, quorum definitio, quatenus non eſt ipſa ſubſtantiae definitio, nullam exiſtentiam inuoluere poteſt. Quapropter, quamuis exiſtant, eos vt non exiſtentes concipere poſſumus: ex quo porro ſequitur, nos, vbi ad ſolam modorum eſſentiam, non vero ad ordinem totius naturae attendimus, non poſſe concludere ex eo, quod iam exiſtant, ipſos poſtea exſtituros, aut non exſtituros, vel antea exſtitiſſe, aut non exſtitiſſe. Vnde clare apparet, nos exiſtentiam Subſtantiae toto genere a Modorum exiſtentia diuerſam concipere. Ex quo oritur differentia inter Aeternitatem et Durationem. Ethic. P. I. Propoſ. XVII. Schol. p. 18 und 19. Porro, vt de intellectu et voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hic etiam aliquid dicam; ſi ad aeternam Dei eſſentiam, intellectus ſcilicet et voluntas pertinent, aliud ſane per vtrumque hoc attributum intelligendum eſt, quam quod vulgo ſolent homines. Quod ſic demonſtrabo. Si intellectus ad diuinam naturam pertinet, non poteſt vti noſter intellectus, poſterior (vt plerisque placet) vel ſimul natura eſſe cum rebus intellectis, quandoquidem Deus omnibus rebus prior eſt cauſalitate; ſed contra veritas et formalis rerum eſſentia ideo talis eſt, quia talis in Dei intellectu exiſtit obiectiue. Quare Dei intellectus, quatenus Dei eſſentiam conſtituere concipitur, eſt reuera cauſa rerum, tam earum eſſentiae, quam earum exiſtentiae, quod ab iis videtur etiam fuiſſe animaduerſum, qui Dei intellectum, voluntatem et potentiam vnum et idem eſſe aſſeruerunt. Cum itaque Dei intellectus ſit vnica rerum cauſa, videlicet (vt oſtendimus) tam earum eſſentiae, quam earum

exiſtentiae, debet ipſe ab iisdem neceſſario differre, tam ratione eſſentiae, quam ratione exiſtentiae. Nam cauſatum differt a ſua cauſa, praeciſe in eo, quod a cauſa habet. E. g. homo eſt cauſa exiſtentiae, non vero eſſentiae alterius hominis; eſt enim haec aeterna veritas: et ideo ſecundum eſſentiam prorſus conuenire poſſunt; in exiſtendo autem differre debent; et propterea, ſi vnius exiſtentia pereat, non ideo alterius peribit; ſed, ſi vnius eſſentia deſtrui poſſet et fieri falſa, deſtrueretur etiam alterius eſſentia. Quapropter res, quae et eſſentiae et exiſtentiae alicuius effectus eſt cauſa, a tali effectu differre debet, tam ratione eſſentiae, quam ratione exiſtentiae. Atque Dei intellectus eſt et eſſentiae et exiſtentiae noſtri intellectus cauſa; ergo Dei intellectus, quatenus diuinam eſſentiam conſtituere concipitur, a noſtro intellectu, tam ratione eſſentiae, quam ratione exiſtentiae differt, nec in vlla re, praeterquam in nomine, cum eo conuenire poteſt, vt volebamus. Circa voluntatem eodem modo proceditur, vt facile vnusquisque videre poteſt. Ja dieſer Unterſchied muß auch aus den nehmlichen Gründen zwiſchen den einzelnen Körpern und der unendlichen Ausdehnung Statt haben. Und nun fodere ich hiermit jeden auf, zu beweiſen, daß das Syſtem des Spinoza der Erkenntniß und Verehrung Gottes nachtheilig ſey. Er verwechſelt Gott und die Welt eben ſo wenig, als ſie von allen rechtgläubigen Theologen verwechſelt worden ſind; nur darinn weicht er von ihnen ab, daß er zwiſchen beyden ein ſolches Verhältniß annimmt, als zwiſchen dem Subjekt und den Eigenſchaften in einer Subſtanz Statt findet. Beſteht

steht aber hierinn das Wesen des Atheismus, nun so kann man auch wohl behaupten, daß Leibnitz, wenn er Oper. Tom. II. P. I. p. 25. sagt: Sequitur hinc etiam, creaturas habere perfectiones suas ab influxu Dei; sed imperfectiones a propria natura, essentiae sine limitibus incapaci. In eo enim a Deo distinguuntur, und Malebranche, wenn er lehrt, nous ne sommes unis immediatement et directement qu'à Dieu seul; v. Entretiens sur la Metaphysique et sur la Religion, Tom. I. Entret. VII. und alle christlichen Theologen, welche Gott für die immanente Ursache der Welt gehalten haben, Atheisten gewesen sind; denn diese Ideen sind ohnstreitig spinozistisch, und es ist nichts weiter nöthig, um den Spinozismus daraus ableiten zu können, als daß man sie entwickelt und mit allen ihren Folgen denkt. – Beyläufig von dem verschiedenen Werthe der ältern und neuern Schriften über das System des Spinoza. — Ist der Spinozismus älter, als Spinoza, und in welchen Punkten stimmen das Eleatische System, s. Meiners Geschichte der Wissenschaften, I. Th. S. 606. f. und der Pantheismus des Jordan Bruno, m. s. Jacobi über die Lehre des Spinoza, S. 261. mit demselben überein?

(32) Dieß ist der Sinn der Homoiomerien des Anaxagoras, nach der Erklärung, die Plato, v. Phaedon, c. 46, 47. Aristoteles, v. Phys. L. I. c. 4. und der Verfasser des Werks de physicis philos. decretis, L. I. c. 3. davon geben. Selbst Lukretius scheint mir in der bekannten Stelle de R. N. L. I. v. 830-842. nichts anders sagen zu wollen, als: Anaxagoras habe gelehrt, daß die verschiedenen

denen Theile der Körperwelt aus gleichartigen Partikelchen zusammengesetzt worden seyen; und man vergißt, daß Lukrez als Dichter redet, wenn man seinen Worten den abgeschmackten Sinn beyleget, den Bayle in denselben findet, v. Dict. H. et C. Art. Anaxagoras, n. C.

(33) V. Phys. L. VIII. c. 1 und 5.

(34) V. Phys. l. c. c. 5, 6. de Coelo, L. II. c. 3. Metaphys. L. I. c. 2.

(35) V. Phys. L. I. c. 1, 3.

(36) V. Metaphys. L. XII. c. 7, 8. Physic. L. VIII. c. 10. de coelo, L. I c. 10. Uebrigens haben Meiners in der historia doctrinae de vero Deo, p. 429. sq. und Platner in den philos. Aphorismen, Th. I. §. 1074. aufs einleuchtendste bewiesen, daß kein Grund vorhanden sey, den Aristoteles, der in seiner Erklärung der Entstehung der Welt einen Mittelweg zwischen dem Atheismus der Eleatiker und zwischen der Emanationslehre des Plato suchte, des Atheismus zu beschuldigen.

(37) Unwidersprechlich hat dieß Mosheim in s. Dissert. de creatione ex nihilo, v. *Cudworth* S. I. p. 957. dargethan. — Einige der ältesten Lehrer des Christenthums leugneten deswegen die Schöpfung aus Nichts, weil durch selbige diejenige Eigenschaft Gottes, nach welcher er der Allmächtige (παντοκρατωρ) ist, aufgehoben werde, v. *Beausobre* Historie C. de Manichée, p. 510-12.

(38) M. s. Cramers Fortsetzung von Bossuets Einleitung in die Geschichte, Th. V. Band II. S. 370. Crusius Metaphysik, § 327-328.

(39) S. den I. §. d. Bandes.

(40)

(40) M. s. den VIII. §. Der gänzliche Mangel einiger Kenntniß von den objektiven Bestimmungen der verschiedenartigen Kräfte bringt es mit sich, daß wir ihnen dasjenige als Bestimmung zuschreiben, was in der Würkung als Realität angetroffen wird. Hierdurch kann aber die Beschaffenheit irgend einer Kraft nicht erklärt, sondern nur bezeichnet werden.

(41) Inwiefern Spinoza einen Unterschied zwischen den Attributen der Gottheit und zwischen den Bestimmungen derselben oder den endlichen Dingen behauptet, und vermöge der Principien seines Systems behaupten muß, insofern trift ihn auch diese Einwendung.

(42) M. s. den VI. und XVII. §. d. Bandes.

(43) M. vergl. Rehberg über das Verhältniß der Metaphysik zur Religion, S. 60. f.

(44) Die wichtigsten von den Einwendungen, womit Wolf, Mendelsohn und andere den Spinozismus zu widerlegen bemüht gewesen sind, hat Heydenreich, s. Gott und Natur nach Spinoza, S. 125. beleuchtet.

(45) Die vorzüglichsten Gründe, womit man die Zufälligkeit der Materie hat beweisen wollen, sind schon oben §. XIV. n. 8. angeführt worden. Auch vergl. man noch von Pinto's Kern der Beweisgründe wider die Materialisten, S. 24. (welcher aus dem Daseyn des leeren Raums zu beweisen sucht, daß die Materie nicht auf eine nothwendige Art von Ewigkeit her existirt habe) und Ulrichs initia philos. de natura diuina, §. 50.

(46) Man s. Kästners Abhandlung über die Schöpfung aus Nichts und deren praktische Wichtigkeit.

(47) Dieß ist der Hauptinhalt der Gründe, womit Premontval, v. la Theologie de l'Etre in den Vües philosophiques, Tom. II. und der Verfasser des Systems der Wesen enthaltend die metaphysischen Principien der Natur, a. 1769. die Schöpfung aus Nichts haben bestreiten wollen. Der scheinbarste Beweis wider die Möglichkeit derselben könnte vielleicht aus dem Begriff einer Substanz, deren Zustände zwar entstehen können, die aber nicht selbst dem Subjekte nach zu seyn anfangen kann, hergenommen werden.

(48) Die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer ewigen Schöpfung haben zu beweisen gesucht Wolf in den vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Th. II. §. 420. Bilfinger in den Dilucidat. §. CXCII. sq. Cochius in der Untersuchung der Frage: Ob jede Folge einen Anfang haben müsse? S. Hißmanns Magazin, Th. IV. S. 127. Reimarus in den Vorerinnerungen zu den Abhandlungen über die natürliche Religion, S. 9. ff. und Robinet, v. de la Nature, Tom. III. p. 118-124. Bestritten ist sie worden von Schubert, v. Metaphys. p. 521. und Crusius, s. die Metaphys. §. 351. Jene berufen sich theils auf die Natur der Kraft, zu deren Wesen es gehört, Würkungen hervorzubringen, theils auf die Unmöglichkeit einer Veränderung in Gott; diese aber vertheidigen ihre Meynung aus dem Begriffe des Realgrundes, nach welchem die Ursache eher seyn muß, als die Würkung. Auch vergl. man Kants Critik der reinen Vernunft, S. 454-461.

§. XXII.

§. XXII.

Monadologie.

Der menschlichen Denkart gemäß bestehet jede zusammengesetzte Substanz (substantia, phaenomenon) aus **einfachen Theilen**, welche den Grund der Beschaffenheiten in den zusammengesetzten Dingen enthalten. Da nun die Welt ein Ganzes oder ein Kompositum ausmacht, so muß sie auch als ein aus einfachen Wesen (elementa, principia rerum, Atomi, Monaden) zusammengesetztes Ding von uns gedacht werden; und leugnete man das Daseyn des Einfachen, so würde auch das Daseyn des Zusammengesetzten geleugnet werden müssen.

Es kann dem menschlichen Verstande, so lange er die Hofnung nährt, das Ding an sich und die objektiven Beschaffenheiten des Unendlichen und Endlichen mit seiner Erkenntniß erreichen zu können, keine Untersuchung wichtiger und interessanter seyn, als die Untersuchung über das Wesen, und über den Unterschied der einfachen Dinge; denn durch die Beendigung dieser Untersuchung würde das Absolutinnere alles Existirenden gefunden, und die ganze Wesenheit der Dinge unsern Augen enthüllt worden seyn. Aber durch nichts wird vielleicht die Vernunft mehr überzeugt, daß sie auf alles Wissen transscendentaler Gegenstände Verzicht thun müsse, als durch die durchgängigen Widersprüche, welche in den Behauptungen über das Wesen der

ein-

einfachen Dinge vorkommen. Die Absicht dieses Paragraphs geht dahin, die vorzüglichsten dieser Behauptungen zu beleuchten.

Zuvörderst lassen sich überhaupt wider das objektive Daseyn der einfachen Dinge mancherley Zweifel erheben. Nach unserer Vorstellung vom Zusammengesetzten muß dasselbe freylich aus einfachen Dingen, so keine Theile weiter haben, bestehen. Allein da von den Beschaffenheiten einer Sache in der Vorstellung nicht mit Gewisheit auf die Beschaffenheit der Sache an sich geschlossen werden kann, so läßt sich daraus, daß wir das Zusammengesetzte nur als aus einfachen Substanzen bestehend denken können, nicht unwiderleglich darthun, daß es Monaden außer unsern Vorstellungen würklich gebe. Auch kann die Vorstellung des Einfachen in dem Zusammengesetzten vielleicht überall nur eine Idee seyn, so blos darzu dient, um die Erkenntniß des Zusammengesetzten zu vollenden, oder die Vorstellung davon als von einem Ganzen durch eine Theilung desselben ins Unendliche nicht unmöglich zu machen, und die weiter keine objektive Realität hat. Da endlich das Zusammengesetzte nur im Raume möglich ist, und auch jeder Theil des Zusammengesetzten, wenn er irgendwo seyn soll, im Raume befindlich gedacht werden muß; jeder Raum aber wieder als aus Theilen bestehend, so außer einander sind, gedacht werden muß; und da alles, was eine Vorstellung geben soll, eine Größe aus-

machen

machen muß, jede Größe aber eine Mehrheit in sich schließt, (1) so müssen sogar die einfachen Dinge, aus welchen die zusammengesetzten bestehen sollen, wenn wir uns etwas bey denselben sollen vorstellen können, als Dinge gedacht werden, die zusammengesetzt sind. Dies widerspricht sich aber offenbar; und also läßt sich das objektive Daseyn der einfachen Dinge nicht so genau erweisen, daß gar kein Zweifel übrig bliebe. (2)

Noch weit weniger aber ist die menschliche Vernunft vermögend, die Beschaffenheiten der einfachen Dinge zu erforschen. Dieß setzt nehmlich eine Erkenntniß des Dinges an sich voraus; und da diese nicht möglich ist, so hat man, um nur etwas von den Monaden sagen zu können, die Eigenschaften der Dinge, wie wir sie aus der Erfahrung den Bedingungen unserer Erkenntniß gemäß kennen, auf dasjenige übertragen müssen, was außer aller Erfahrung befindlich ist. Bey dieser Uebertragung der Eigenschaften der Sinnenwelt auf das ihr zum Grunde liegende Objektive finden überall keine Regeln Statt; es kam also nur darauf an, zu welchem Behufe man die Elemente der Dinge mit den Prädikaten der Sinnenwelt ausschmücken wollte, und man konnte mit uneingeschränkter Willkühr aus ihnen alles machen, was man daraus zu machen Lust hatte: Man konnte die Bestandtheile des ganzen Universums in lauter Körper, aber eben so gut auch in lauter Wesen, so mit

Vorstellungskraft begabt sind, umschaffen. (3) Nach einigen bestehet daher die Einfachheit der Elemente aller Dinge nicht in der Abwesenheit aller Gedankentheile; sondern nur in der Abwesenheit würklich trennbarer Theile. Diese Einfachheit aber soll auch solchen für sich bestehenden Dingen zukommen, die ihrem Wesen nach zusammengesetzt sind, einen Raum einnehmen, Seiten haben, einander berühren, und der Bewegung fähig sind. (4) Nach der Meynung anderer Philosophen hingegen sind nur diejenigen Dinge einfach zu nennen, und als die Elemente alles Würklichen anzusehen, bey welchen gar nichts Mannichfaltiges weiter gedacht werden kann; und die weder eine Figur, noch auch eine Ausdehnung haben, noch endlich auch einen Raum erfüllen. (5)

Als den wichtigsten Versuch aber, das Innere der einfachen Dinge zu ergründen, hat man Leibnitzens Monadologie anzusehen; und sie verdient nicht nur als ein unvergängliches Denkmal, welches ihr Verfasser seinem Genie errichtet hat, sondern auch als ein Beweis von der Zauberkraft, welche die menschliche Vernunft über die Dinge an sich ausüben kann, ihren Hauptsätzen nach hier angeführt zu werden. — a) Die Monaden, oder die Elemente aller Dinge, sind einfache Substanzen; einfach aber ist dasjenige, was keine Theile hat. b) Da die Monaden keine Theile haben, so können sie weder ausgedehnt, noch trennbar seyn, noch auch

eine

eine Figur haben. c) Keine Monade kann anders entstehen, als durch eine augenblickliche Schöpfung aus Nichts, und keine kann auch anders untergehen, als durch eine augenblickliche Zernichtung. d) Da eine Monade keine Theile hat, so kann sie auch nicht durch die Würksamkeit einer andern in ihrem Innern verändert werden; da ferner das Accidenz nur in und an der Substanz besteht, und von derselben sich nicht losmachen kann, um in eine andere Substanz überzugehen, so findet auch keine Realverbindung unter den Monaden, sondern nur unter den zusammengesetzten Dingen Statt. e) Jede Monade muß als ein würkliches Etwas eine Beschaffenheit haben, von allen übrigen wegen des Princips des Nichtzuunterscheidenden verschieden, und als ein eingeschränktes Wesen der Veränderung unterworfen seyn. f) Da die Monaden wegen ihrer Einfachheit keine Ausdehnung haben, so müssen sie insgesamt seelenartige Wesen seyn, die von einander nur durch die innern Eigenschaften und Handlungen, welche nichts anders seyn können, als theils Perceptionen, (d. h. Vorstellungen des Zusammengesetzten, oder des Aeußerlichen im Einfachen) theils Appetitionen (d. h. Bestrebungen von einer Perception zur andern) unterschieden sind; aber die Einfachheit der Substanzen verhindert keinesweges die Mannichfaltigkeit der Modifikationen an denselben, d. h. der Verschiedenheit ihrer Verhältnisse zu den Dingen außer ihnen. g) Da

dasjenige, was außer einer Substanz befindlich ist, nicht auf das Innere derselben Einfluß haben kann, so muß jede Monade durch ihre eigene Kraft verändert werden oder das Princip aller ihrer Handlungen selbst seyn, und sowohl das Gesetz der fortgesetzten Reihe ihrer Würkungen in ihrer Natur, als auch alles, was in Absicht ihrer vergangen oder zukünftig ist, in sich enthalten. h) Da alles seinen Grund hat, so muß auch die ganze Reihe der Veränderungen in den Monaden ihren zureichenden Grund haben. Dieser zureichende Grund ist in Gott enthalten, welcher die höchste und selbstständige Substanz ausmacht. i) Alle erschaffene Monaden sind Würkungen Gottes, und werden so zu sagen durch kontinuirliche Ausstrahlungen seines Wesens, (per continuas Diuinitatis fulgurationes) welche durch die Receptivität einer Kreatur, zu deren Wesen es gehört eingeschränkt zu seyn, begrenzt werden, gebohren. k) Auch die ideale Verbindung unter den endlichen Substanzen rührt von Gott her. Diese Verbindung besteht aber blos in einer gegenseitigen, vollkommnen, durch die Ordnung der ersten Schöpfung ausdrücklich festgesetzten Harmonie, kraft welcher eine jede Substanz ihren eigenen Gesetzen gemäß den Erfordernissen der andern entgegen kommt, und die Würkungen der einen, Folge und Begleitung der Veränderungen in der andern sind. Gott hat nehmlich eine jede einzelne Monade allen übrigen gemäß eingerichtet und

in

in Ansehung der Veränderungen bestimmt. 1) Durch jede einzelne Monade werden also alle übrigen dargestellt, oder jede einzelne Monade ist ein Spiegel, ein perspektivischer Abriß des ganzen Universums. m) Die Monaden sind in Ansehung des Grades der Deutlichkeit ihrer Perceptionen von einander unterschieden. Diejenigen, welche sich ihrer Vorstellungen bewußt sind, werden Geister genannt. Kein endlicher Geist kann sich alle Beziehungen der Monaden unter einander mit Bewußtseyn vorstellen; sondern er erkennt nur die Verhältnisse derjenigen Monaden zu sich deutlich, welche mit ihm in sehr naher und in sehr enger Verbindung stehen; und ohngeachtet jede seiner Veränderungen auf alle übrige Veränderungen der in Ansehung der Anzahl unendlichen Substanzen hinweiset, so kann er doch nur diejenigen Veränderungen des Universums in sich lesen und erkennen, von denen er Vorstellungen mit Bewußtseyn hat. n) Eine Verbindung mehrerer Monaden ohne Bewußtseyn zu einem Ganzen macht einen Körper, oder eine zusammengesetzte Substanz aus. o) Jeder Geist steht mit einem Körper in Verbindung, vermöge welcher er sich die Außendinge und die ganze Welt den Affektionen dieses Körpers gemäß vorstellt, und dessen Veränderungen er am deutlichsten repräsentirt; der Körper aber repräsentirt das ganze Universum vermöge der harmonischen Uebereinstimmung aller materiellen Dinge im großen All: die Seele repräsentirt

also zugleich auch das ganze Universum, indem sie die Zustände desjenigen Körpers darstellt, der sich auf sie besonders bezieht. p) Jede Monade mit einem besondern Leibe macht eine lebendige Substanz (ein vernünftiges oder blos empfindendes Thier) aus. Jeder Leib einer lebendigen Substanz ist ein organisches Wesen, ein natürliches Automat; jeder Theil dieses Leibes ist wieder ein organisirtes Glied; (denn sonst könnte er nicht in Beziehung auf die übrigen Theile der Welt stehen) und jeder Theil der Materie macht eine Welt von lebendigen Wesen aus: Endlich ist die Materie nicht nur ins Unendliche theilbar, sondern auch würklich ins Unendliche getheilt. q) Alles in der Natur lebt; nirgends ist in ihr lebloses Seyn, Untergang, oder Todt. Jede ihrer Veränderungen ist Entwickelung, ist Uebergang von einer Art der Existenz zur andern. (6) — Unter allen Vorstellungen, welche die menschliche Vernunft über die Einrichtung und objektive Beschaffenheiten der Welt jemals gegeben hat, ist gewiß keine erhabener, als die Leibnitzische Monadologie. Sie verbreitet über die Macht und Weisheit Gottes das hellste Licht, das unsere Augen zu ertragen vermögen: Sie erzeugt und nährt das stärkste Gefühl von der großen Würde der Menschennatur: Sie flößt uns gegen jeden Gegenstand in der Natur eine gewisse Ehrfurcht ein, die nicht ohne wohlthätigen Einfluß auf das Bestreben zur Tugend seyn kann: Sie dient, als Hypothese

betrachtet, zur Beantwortung einer Menge von Fragen, welche die menschliche Vernunft über die objektive Beschaffenheit der Dinge in der Welt aufgeworfen hat; und der Hang des menschlichen Gemüths zum Erhabenen und Großen findet in ihr die stärkste Befriedigung. (7) Auch wird sie wohl nie durch apodiktische Gegenbeweise umgestoßen werden können. Aber eben so wenig darf sie auch Ansprüche auf Gewißheit und Evidenz machen. Denn da in ihr die innere Beschaffenheit der Welt erklärt werden soll, von der wir überall nichts wissen können, so haben die ihr eigenthümlichen Sätze keinen größern Werth, als jede andere Fiktion über das Ding an sich und dessen Beschaffenheiten. Ferner ist nicht nur die Richtigkeit der Begriffe von der Einfachheit und von der Substanz, auf welchen sie erbauet ist, nicht völlig erwiesen, sondern es wird auch in ihr von der Beschaffenheit der Begriffe und Vorstellungen im menschlichen Gemüthe auf die Beschaffenheit der Objekte dieser Begriffe und Vorstellungen außer dem Gemüthe geschlossen. Es ist endlich wohl wahr, daß wir keine andern Unterschiede der Kräfte in den Dingen kennen, als die Kräfte der ausgedehnten Dinge und des Denkens; und wenn, wie Leibnitz seinem Begriff von den Elementen der Dinge gemäß annehmen mußte, die Ausdehnung und Bewegung nur ein Phänomen ist, das in der Einschränkung der sinnlichen Erkenntnißkräfte und in dem Mangel der Zergliederung des

Empfundenen seinen Grund hat, so bleibt für die Substanzen nichts weiter übrig, als daß sie Vorstellungskräfte ausmachen. Aber folgt wohl daraus, weil wir keine anderen Unterschiede der Substanzen, als den Unterschied zwischen Körpern und Geistern kennen, daß es überhaupt auch weiter keinen gebe, und wird nicht dadurch, daß man die ganze Welt vergeistert, den deutlichsten und gewissesten Erfahrungen auf eine vor dem Richterstuhle der Vernunft unverantwortliche Art Hohn gesprochen? (8)

So wenig wir aber auch von der objektiven Natur der einfachen Dinge zu erkennen im Stande seyn mögen; so nöthigt uns doch die große Verschiedenheit der Thätigkeiten und Zustände unsers eigenen Ich; von den Beschaffenheiten und Veränderungen aller außer demselben befindlichen und empfindbaren Gegenstände einen Hauptunterschied unter den einfachen Substanzen anzunehmen. Hierauf gründet sich die Eintheilung alles Würklichen in geistige und materielle Dinge. Man müßte anfangen mit der menschlichen Vernunft zu chikaniren, wenn man ihr das Recht zu dieser Eintheilung streitig machen wollte. Jener Unterschied ist nehmlich nicht nur so auffallend und leicht bemerkbar, daß er sich durchaus nicht wegvernünfteln läßt; sondern es hat auch durch den größten Aufwand von Spitzfindigkeiten weder das Denken und Wollen aus der Ausdehnung und Bewegung, noch die Ausdehnung und Bewegung

aus

aus dem Denken und Wollen erklärt und abgeleitet werden können. (9) — Aber so unleugbar auch nach der Erfahrung der Unterschied zwischen denkenden Wesen und körperlichen Dingen ist, so ist es doch überall vergeblich und umsonst, von diesem Unterschiede mehr wissen zu wollen, als was die Erfahrung davon lehrt; und da weder von den Beschaffenheiten eines Gegenstandes nach der Erfahrung auf die Beschaffenheiten desselben außer derselben, noch auch von Eigenschaften der Begriffe auf die Beschaffenheiten eines Gegenstandes außer dem Gemüthe mit Gewißheit geschlossen werden kann, so können auch die Fragen über das, was das Princip des Denkens und der Bewegung an sich seyn mag, von uns nie beantwortet werden. Es wird keiner weitläuftigen Untersuchungen bedürfen, um diese Behauptungen zu rechtfertigen. — Aus der Vorstellung, die wir von unserm denkenden Ich haben, und aus der Natur des Denkens überhaupt, hat man apodiktisch beweisen wollen, daß das Princip des Denkens und Wollens in uns ein substanzielles, persönliches und einfaches Wesen seyn müsse. Da aber dieses Ich, und das Bewußtseyn desselben nur eine Vorstellung ist, die alle inneren Thätigkeiten begleitet, und deren wir uns jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von dem Ich urtheilen zu können, so kann nie mit Gewißheit ausgemacht werden, ob dasjenige, was wir an ihm gewahrnehmen, etwas

blos Subjektives, oder auch etwas Objektives sey; ob es selbst mit allen seinen Prädikaten blos zu den innern Bedingungen unsers Erkennens gehöre, und überhaupt nur ein logisches (von aller objektiven Bedeutung leeres) Subjekt aller Vorstellungen und Bestrebungen sey, oder ob es auch objektive Realität habe, und worinn diese bestehe. Es läßt sich zum wenigsten denken, daß die Gefühle von unserer Substanzialität und Identität, daß die Unmöglichkeit, sich eine Vergleichung und einen Gedanken in einem aus trennbaren Theilen bestehenden Wesen vorstellen zu können, (worauf der Beweis von der Einfachheit der menschlichen Seele und jedes denkenden Wesens überhaupt beruhet) und daß alle übrigen Prädikate unsers Ich, welche sich aus dem Selbstgefühl entwickeln lassen, nichts weiter sind, als Formen oder Bedingungen der Vorstellungen und Willensäußerungen, und daß das Subjekt des Selbstbewußtseyns an sich etwas ganz anderes ist, als was es nach unserer Vorstellung davon zu seyn scheint. (10) Ohne allen Grund würde man aber auch verfahren, wenn man aus der Möglichkeit des eben Gesagten auf die objektive Wahrheit desselben schließen wollte. (11) — Eben so wenig sind wir im Stande, die Grundbeschaffenheiten und das Innere der Materie erforschen und etwas befriedigendes darüber sagen zu können. Unter der **Materie** versteht man nehmlich die Substanz der Körper; **Körper** aber heißt alles, was aus-

ausgedehnt, was im Raume empfindbar ist. Da wir nun die Körper nur nach den Empfindungen der äußern Sinne kennen; jeder Sinn aber seine eigenen Gesetze hat, und nur unter gewissen Bedingungen sich äußern kann, von welchem das Gemüth bey dem Gebrauche der äußern Sinne sich niemals loszumachen im Stande ist; so bleibt es durchaus ungewiß, wieviel in den Empfindungen der Körper von dem transcendentalen Grunde der äußern Erscheinungen, und wieviel hingegen in denselben von den subjektiven Gesetzen der äußern Sinnlichkeit herrühre. Die ganze Körperwelt ist daher mit allen ihren Eigenschaften ein Phänomen. (12) Zwar hat man einige an allen Körpern bemerkbare Eigenschaften abgesondert, und dadurch die Kräfte der Materie und das Wesen derselben erreicht zu haben geglaubt; (13) allein da die Kenntniß dieser Kräfte aus der Erfahrung geschöpft ist, so können sie ohnmöglich für Eigenschaften des Substratums der Materie, so außer aller Erfahrung liegt, gehalten werden, oder es müßte etwas Erfahrung und zugleich auch nicht Erfahrung seyn. Die Ausdehnungskraft oder Undurchdringlichkeit der Materie, d. i. diejenige Kraft, vermöge welcher jeder Körper allen übrigen Körpern nach allen Seiten entgegenwürkt, sie zurücktreibt, und von ihnen zurückgetrieben wird, die Bewegungskraft, d. i. das Vermögen das Verhältniß zu andern Dingen im Raume zu verändern, und die Trägheit.

heit, (vis inertiae) d. i. das Unvermögen der Materie sich von selbst zu bewegen, sind daher zwar als Eigenschaften der Materie nach unserer Erfahrung genommen sehr real; es ist uns aber völlig unbekannt, ob und inwiefern sie auch dem Substrato alles Materiellen zukommen oder nicht. (14)

(1) M. s. §. IX. dieses Bandes; und Crusius Metaphysik, §. 105.

(2) Auch verdient dasjenige hierbey nachgesehen zu werden, was Kant in der Critik der reinen Vernunft, S. 463. f. als Beweis wider die Möglichkeit des Daseyns einfacher Dinge anführt. — Das Wenige, was in von Justi's Preisschrift über das System der Monaden, Berlin, 1748. treffend und brauchbar ist, beruhet auf den obigen Erinnerungen, nur sind sie in dieser Preisschrift nicht gehörig entwickelt. — Die Gründe für und wider die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche sind Folgen der Gründe für und wider das Daseyn einfacher Dinge, und mit diesen von einerley Werth. S. Feder über Raum und Caussalität, §. 23. und Kants Metaphysik der Anfangsgründe der Naturwissenschaft, in der Dynamik.

(3) Ueber die Geschichte des allgemeinen Materialismus und Idealismus sind schon im I. Bande, §. VI und VIII. einige Erläuterungen gegeben worden.

(4) Man s. Crusius Metaphysik, §. 105, 107, 117, 119.

(5) V. *Carteſii* epiſt. P. I. ep. CV. Princip. Philoſ. Carteſ. per Spinoz. P. II. p. 50. *Canzii* Philoſ.

Philoſ. fundamental. p. 86. ſq. Wolfs vernünftige Gedanken von Gott, I. Th. §. 81.

(6) V. Principia Philoſophiae Op. Tom. II. P. I. p. 20. ſq. Principes de la Nature et de la Grace, ib. p. 32. ſq. — Es fehlt uns noch ganz an einer kritiſchen Geſchichte der Leibnitziſchen Schriften, ſo über die Ideen dieſes Weltweiſen und über die unter ihnen vorkommenden Widerſprüche ſehr wichtige Aufklärungen geben würde.

(7) Leibnitz kannte die vortheilhaften Seiten ſeiner Monadologie ſehr gut; man leſe, was er darüber in den Nouveaux Eſſais, L. I. ch. 1. p. 27. und in dem Eclairciſſ. du Nouveau Syſtême de la Communication des ſubſtances, v. Recueil de div. Pieces par Mr. *Leibnitz*, *Clarke*, *Newton*, Tom. II. p. 380-387. Amſterd. 1740. ſelbſt ſagt.

(8) Bayle hieng viel zu ſehr an den gewöhnlichen metaphyſiſchen Begriffen, als daß er Leibnitzens Monadologie treffend und gründlich hätte ſollen widerlegen können; die Einwendungen, ſo er im Diction. H. et C. art. Rorarius wider dieſelbe oder wider die vorherbeſtimmte Harmonie macht, ſind daher auch ſo unbedeutend, daß Leibnitz ſelbige leicht widerlegen konnte. Kant hat in der Critik der r. Vern. S. 321. 22. und 330. 331. die Gründe genau entwickelt und geprüft, auf welchen Leibnitzens Monadologie beruht.

(9) M. vergl. den I. Band, §. VI. — Beyläufig über die Allgemeinheit und über das Alterthum der Eintheilung alles Würklichen in Materie und Geiſt.

(10) M. vergl. den XXV. §. des I. Bandes. Vorzüglich aber iſt Kants tiefſinnige Prüfung

fung der rationalen Seelenlehre in der Critik der r. V. S. 399-432. hierbey nachzusehen.

(11) Wenn es also auch weder eine rationale Psychologie, noch eine Pnevmatologie giebt, so sind deswegen doch die Lehren der empirischen Psychologie, die sich mit der Seele, insofern ihre Würkungen aus der Erfahrung erkannt werden, beschäftiget, von der Substanzialität, Persönlichkeit und Einfachheit des denkenden Ich, m. s. den I. Band, §. V. nicht grundlos und ohne allen Werth. — Ich will hier nur noch einige Fragen, welche sonst in der Pnevmatologie abgehandelt zu werden pflegten, anführen. a) Ist das Vermögen zu begehren und zu verabscheuen eine Eigenschaft aller denkenden und empfindenden Wesen? b) Müssen alle Geister, die Gottheit allein ausgenommen, mit einem Körper oder mit einem materiellen Organ in Verbindung stehen? V. *Leibnitz* Essais de Theodicée, §. 124. Oper. omn. Tom. II. P. I. p. 44. Crusius Metaphysik, §. 372. c) Wenn sind die menschlichen Seelen entstanden, und was hat sich vor dem jetzigen Leben mit ihnen zugetragen? d) Sind die Thiere bloße Maschinen? v. *Carter.* de Pass. P. I. art. L. Epistol. P. I. ep. CV. *Bayle* Diction. H. et C. art. Rorarius. *Buffon* H. N. Tom. II. e) Giebt es außer den Seelen der Menschen und Thiere noch andere seelenartige Wesen, und worauf gründet sich die Vermuthung ihres Daseyns?

(12) M. s. XXV. §. des I. Bandes. Auch vermöge der obigen Untersuchungen über Raum und Zeit kann die ganze Körperwelt nichts weiter, als ein Phänomen seyn.

(13)

(13) V. *Carteſ.* Princip. Philoſ. P. II. §. IV. Locke Verſuch über den menſchl. Verſtand, B. II. Kap. VIII. §. 9, 15. Cruſius Metaphyſik, §. 362.

(15) Zu den Träumereyen über die objektiven Beſchaffenheiten der materiellen Welt gehört auch die Meynung, daß alle Körper mit Sinnen oder Empfindung begabt ſeyn ſollen. M. ſ. das Leben des Thomas Campanellæ in Adelungs Geſchichte der menſchl. Narrheit, Th. IV. S. 96. und Robinet de la Nature, Tom. IV. p. 130. — Iſt die Materie bis ins Unendliche organiſirt?

§. XXIII.

Allgemeine kosmologiſche Geſetze.

Wir nehmen in der Natur überall Geſetze oder nothwendige Regeln gewahr, welchen die Gegenſtände, ſo zu ſelbiger gehören, bey ihren Veränderungen unterworfen ſind. Von dieſen Geſetzen der Natur ſind die nothwendigen Regeln, denen alle endlichen Dinge überhaupt, inſofern ſie endliche Dinge ſind, in ihren Veränderungen unterworfen ſeyn ſollen, oder die allgemeinen kosmologiſchen Geſetze zu unterſcheiden. Da aber dieſe Geſetze das Ding an ſich, von dem wir überall nichts weiter wiſſen, als daß es etwas iſt, betreffen ſollen; da ferner keine Erfahrung uns über die objektive Natur des Exiſtirenden belehren, und daraus, daß etwas in unſerer Sinnenwelt nothwendig iſt, nicht geſchloſſen werden kann, daß es auch in

jedem

jedem andern Theile des Universums und in der Welt überhaupt nothwendig sey; und da endlich von uns nicht ausgemacht werden kann, ob die Verbindungen und Beschaffenheiten, die wir in den verschiedenen Theilen der Sinnenwelt gewahrnehmen, aus ihnen selbst durch die Wahrnehmung in unsere Erkenntniß gekommen sey, oder ob nicht vielmehr der menschliche Verstand durch seine Thätigkeiten in die Wahrnehmungen des Sinnlichen Eigenschaften und Verbindung hineingelegt habe, so daß der Inbegriff alles Endlichen an sich ganz andern Gesetzen unterworfen seyn würde, als wir in unserer Sinnenwelt gewahrnehmen, so ist auf eine Kenntniß der allgemeinen kosmologischen Gesetze gänzlich Verzicht zu thun. Die Gesetze, welche man aber häufig für allgemeine kosmologische Gesetze ausgegeben hat, sind das **Gesetz des zureichenden Grundes**, der **Stetigkeit** (lex continuitatis) der **Sparsamkeit**, der **größten Mannichfaltigkeit**, und der **allgemeinen Erhaltung**.

Das wichtigste der allgemeinen kosmologischen Gesetze ist das Gesetz vom zureichenden Grunde, nach welchem alles, was geschehen ist, geschieht, und geschehen wird, von der Würksamkeit gewisser innerer oder äußerer Ursachen so sehr abhängt, daß es gar nicht anders hat erfolgen können, als wie es erfolgt ist. Dieses Gesetz soll sich sowohl über das Nacheinanderseyn als auch über das Nebeneinanderseyn der Dinge er-

erstrecken, und vermöge desselben sind die Wörter blindes Glück, Zufall und Ohngefähr entweder leere Töne, oder sie können nur von solchen Fällen gebraucht werden, wo uns der zureichende Grund einer Begebenheit noch unbekannt ist. Durch dieses Gesetz soll endlich in der ganzen Welt alles so mit einander verschlungen und verkettet seyn, daß sowohl die kleinste Veränderung, sie sey entweder eine Bewegung in der Körperwelt oder eine Vorstellung in der Geisterwelt, nicht weggenommen werden kann, ohne daß dadurch das ganze Weltall verändert würde, als daß auch jeder gegenwärtige Zustand des Inbegriffs alles Endlichen theils die Folge aller vergangenen, theils die Ursache und den bestimmenden Grund aller zukünftigen Zustände desselben ausmacht. (1) — Diese Untersuchung führt uns auf die Meynungen vom Schicksal. Schicksal (fatum) bedeutet überhaupt die ganze Reihe von Begebenheiten, welche in der Welt aufeinander folgen. (2) Nach einigen wird diese Reihe durch den blinden Zufall bestimmt, (Epikureischer Atheismus). Nach andern ist die Folge der Weltbegebenheiten von der Natur der endlichen Dinge und von ihren wesentlichen Beschaffenheiten abhängig (atheistische Nothwendigkeit). Nach andern endlich ist die ganze Folge der Begebenheiten in der Welt das Werk der Vorherbestimmung und ursprünglichen Anordnung eines höchsten Welturhebers. (3) Inwiefern durch diese Anord-

nung der Weltbegebenheiten für die Glückselig-
keit der empfindenden Geschöpfe gesorgt worden
ist, insofern wird das Schicksal Vorsehung
(Providenz) genannt. — Das Schicksal in
der letztern Bedeutung des Wortes ist keine ab-
solute und zwecklose Nothwendigkeit; denn nach
demselben ist die ganze Verkettung der Weltbe-
gebenheiten die Würkung eines nach den Gese-
tzen der höchsten Weisheit und Güte handelnden
Wesens, (4) das bey der Bestimmung jeder
Veränderung in der Welt sowohl die höchste
Vollkommenheit des Weltganzen, als auch die
Glückseligkeit jedes empfindenden Individuums
beabsichtigte: Auch hebt es nicht die Selbstthä-
tigkeit der Geschöpfe gänzlich auf, weil bey der
Anordnung desselben auf die Selbstanstrengung
und auf die Maasregeln der endlichen Geister
Rücksicht genommen worden ist: (5) Inwiefern
endlich die Lehre von dieser Art des Schicksals
jedem vernünftigen Wesen die Versicherung
giebt, daß die ganze Reihe seiner Veränderun-
gen, sie mögen bestehen, worinn sie wollen,
nichts anders ist, als der beste, sicherste und sei-
ner Natur angemessenste Weg, auf dem es zur
wahren Glückseligkeit geführt wird, insofern ist
sie auch beruhigend, erfreulich und zur Anstren-
gung aller Kräfte ermunternd. Aber so un-
leugbar gewiß es auch ist, daß die Lehre von
einem durch die Weisheit und Güte des höchsten
Welturhebers bestimmten Schicksal sowohl einige
sehr brauchbare Seiten hat, (indem dadurch alle

Gesetz-

Gesetzlosigkeit in der Welt gänzlich aufgehoben, und die erhabenste Vorstellung von der Regierung des Weltganzen gegeben wird) als auch durch die Uebereinstimmung des bey weitem größten Theils der Erfahrungen bestätigt zu werden scheint; (6) so ist es doch auch eben so gewiß, daß sie, insofern dadurch etwas über transcendentale Gegenstände festgesetzt wird, gar nicht erwiesen werden kann. Es läßt sich ohne Widerspruch gedenken, daß ein Geist völlig frey, und ohne durch den Einfluß innerer oder äußerer Ursachen bestimmt worden zu seyn, eine neue Reihe von Begebenheiten, welche nicht eine Fortsetzung vorhergegangener Eräugnisse ausmacht, ob sie gleich der Zeit nach mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, irgend einmal anfange; denn wir können nicht wissen, wie weit die Anwendbarkeit der Sätze von der Kausalverbindung und der Begriffe vom Nothwendigen und Zufälligen sich erstrecke. (7) Endlich kann auch nicht geläugnet werden, daß die Lehre von der obgleich hypothetischen Nothwendigkeit aller Veränderungen in der Welt mit unsern Begriffen von Sittlichkeit und Zurechnung nicht vereinbar sey, und es muß in diesen Begriffen eine Unrichtigkeit verborgen liegen, wenn jene wahr seyn soll. (8)

Auf das allgemeine kosmologische Gesetz vom zureichenden Grunde gründet sich die Wahrheit des **Grundsatzes vom Nichtzuunterscheidenden** (principium identitatis indiscernibi-

nibilium) und dessen Anwendbarkeit auf alle würkliche Dinge. — Alles, was bey einem Dinge gedacht wird, gehört zu den Merkmalen und Bestimmungen desselben. Zwey Dinge, deren Vorstellungen dieselben Merkmale und Bestimmungen enthalten, sind einerley Dinge. Zwey Dinge, davon das eine Merkmale und Bestimmungen hat, so in dem andern nicht vorkommen, sind verschieden. Von jenen kann eins anstatt des andern gesetzt werden; von diesen aber nicht. Bey der Identität der Dinge finden keine Grade Statt, wohl aber bey der Verschiedenheit derselben, und Dinge sind mehr oder weniger von einander verschieden, je nachdem sie mehrere oder wenigere Bestimmungen mit einander gemein haben. (9) — Der Satz des Nichtzuunterscheidenden kann erstlich folgenden Sinn haben: Zwey einzelne weder in Ansehung der äußeren noch in Ansehung der inneren Merkmale und Bestimmungen verschiedene Dinge, sind nicht möglich. Mehrentheils hingegen nimmt man ihn in folgender Bedeutung: Es kann nicht zwey einzelne in allen Prädikaten, die Bestimmungen in der Zeit und im Raume allein ausgenommen, übereinstimmende und in Ansehung derselben nicht zu unterscheidende Dinge in der Welt geben. (10) In der erstern Bedeutung genommen ist der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden unstreitig für uns wahr, und unser Verstand kann Dinge, so in allen Bestimmungen übereinstimmen, nicht als verschie-

den

den von einander oder als außer einander denken, sondern muß sie sich als einerley Ding (numero idem) vorstellen. Nimmt man ihn aber in der zweyten Bedeutung, so läßt er sich weder aus der Induktion, welche nicht vollständig geführt werden, und welche auch in Ansehung dessen, was in der ganzen Welt als Gesetz der Dinge an sich gelten soll, nichts beweisen kann, noch auch aus dem Gesetz des zureichenden Grundes (weil es vielleicht nur ein subjektives Verstandesgesetz seyn kann) oder aus der Verknüpfung aller Dinge mit einander als realitergültig beweisen; überdieß ist auch schon Grund genug vorhanden, zweyen Dingen, die in Ansehung aller Prädikate der Qualität und Quantität übereinstimmen, numerische Verschiedenheit in der Würklichkeit zuzuschreiben, oder sie für zwey besondere Dinge zu halten, sobald ihnen Verschiedenheit in Ansehung des Orts und der Zeit beygelegt wird; und der Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden würde also wohl von den Begriffen des Verstandes, nicht aber von den Gegenständen unserer Sinne gelten. (11)

Stetig heißt diejenige Größe, deren Theile nicht begrenzt sind, und eben deswegen auch nicht würklich unterschieden oder in bestimmte letzte Einheiten aufgelöst werden können. Das Gesetz der Stetigkeit ist also diejenige Einrichtung der Welt, nach welcher es sowohl zwischen zwey Veränderungen keinen Sprung und keine Lücke giebt, (in mundo non datur hiatus) als

nach welcher auch alle Dinge in Ansehung ihrer Eigenschaften und Kräfte stufenweise von einer Gattung und Art zur andern übergehen (non datur in mundo vacuum formarum). Vermöge dieses Gesetzes grenzt alles in der Welt so genau an einander, daß sich nirgends Abschnitte und Unterbrechungen bemerken lassen. (12) — Was die Kontinuität der Veränderungen in der Welt betrift, so hängt dieselbe von der Natur unserer Vorstellungen, von Zeit und Raum ab; auch sind diese Veränderungen Theile der Sinnenwelt. Das darauf sich beziehende Gesetz gilt also nur von sinnlichen Dingen, und kann nicht auf Dinge an sich, von deren Veränderungen wir gar nichts wissen, angewendet werden. (13) Eben so wenig kann auch dasjenige, was wir von der Affinität der Gattungen und Arten in den würklichen Dingen wissen, auf die Dinge an sich bezogen werden; die Kräfte und Eigenschaften nehmlich, wodurch alles in der Natur mit einander verwandt ist, sind nicht Kräfte und Eigenschaften der Dinge an sich, sondern der Erscheinungen; und wir können überall nicht zuverläßig wissen, wieviel in der Verwandschaft unter den Gegenständen der Natur von unserer Erkenntnißart und ihren Gesetzen, wieviel hingegen von den Objekten dieser Gegenstände herrühre. (14)

Unter dem Gesetz der Sparsamkeit versteht man diejenige Einrichtung in der Welt, nach welcher zwischen den Zwecken und Mitteln

in

in derselben das genaueste Verhältniß da ist, und überall nicht mehr Anstalten in ihr vorkommen, als zur Ausführung des Endzwecks schlechterdings nothwendig sind. Vermöge desselben geschieht in der Welt nichts umsonst. (15) — Dieses Gesetz ist nichts anders, als eine Anwendung des Lehrsatzes der ursachlichen Verbindung: Die Folge ist allezeit ihrer Ursache angemessen, auf das Entstehen einer Veränderung aus der andern.

Das Gesetz der größten Mannichfaltigkeit macht diejenige Einrichtung aus, nach welcher in den vorhandenen Dingen, bey aller ihrer sonstigen Aehnlichkeit, eine so große Menge von Unterschieden angetroffen wird, daß wir nicht fähig sind, sie alle zu übersehen. — Dieses Gesetz ist schon im Gesetz der Stetigkeit enthalten und erstreckt sich zwar über die ganze Sinnenwelt; allein ob und inwiefern es auch außer derselben gültig sey, läßt sich gar nicht beweisen. (16)

Das Gesetz der allgemeinen Erhaltung besteht in derjenigen Einrichtung der Welt, nach welcher kein einziges einfaches Ding seiner Existenz durch die Würksamkeit eingeschränkter Ursachen beraubt werden kann. Vermöge dieses Gesetzes sind jetzt noch eben so viel Substanzen in der Welt vorhanden, als beym Anfang derselben da waren. (17) — Daß dieses Gesetz in der Sinnenwelt herrsche, bedarf keines Beweises. Aber daß es auch außer derselben und

im ganzen Universum gültig sey, läßt sich weder aus dem Gesetz der Stetigkeit, noch auch aus der Natur des Einfachen darthun. Hierzu wäre nehmlich eine Kenntniß des Einfachen und der Substanz an sich erforderlich. Auch läßt es sich zum wenigsten denken, daß jedes einfache Wesen, insofern es eine intensive Größe enthält, durch allmälige Schwächung und Verminderung seiner Kräfte endlich ganz aufhört zu existiren. (18)

Ohngeachtet nun zwar nicht erwiesen werden kann, daß die eben angeführten Gesetze über das ganze Universum sich verbreiten, und die Dinge an sich angehen; so ist es doch der Vernunft vollkommen angemessen, diese Gesetze in der Natur aufzusuchen, und denselben gemäß alles zu ordnen, um dadurch von derselben eine ihren Zwecken und Bedürfnissen am meisten entsprechende Erkenntniß zu erhalten. Je vollständiger aber die Beobachtungen über die Beschaffenheiten und Verhältnisse der Dinge in der Natur werden, desto mehrere Beziehungen auf Ordnung und Regelmäßigkeit wird auch die menschliche Vernunft in ihr gewahrnehmen, und vielleicht ist der Zeitpunkt nicht mehr weit entfernt, wo die Spekulationen über die Einrichtung der Sinnenwelt durch die neuern Entdeckungen in der Naturkunde unterstützt einen ganz neuen Schwung erhalten werden.

(1) S. Wolfs Metaphysik, I. Th. §. 565-575. und Platners philos. Aphorismen, Th. I. §. 994. f. Man hat behauptet, Wolf folgere aus dem allgemeinen kosmologischen Gesetz vom zureichenden Grunde mehr, als daraus gefolgert werden könne; allein wenn die Welt ein Ganzes ist, wenn alles in derselben verknüpft ist, und nichts isolirt vorkommt, und wenn jede Weltveränderung durch Ursachen bestimmt wird, so muß auch durch die Veränderung eines einzigen Umstandes in der Welt die ganze Welt selbst verändert werden, und die Thätigkeit einer jeden Ursache sich durch das ganze Weltall erstrecken.

(2) Beyläufig über das sogenannte astrologische und Türkische Schicksal. — Grotius hat in seinem Werke, philosophorum sententiae de fato, Paris 1648. viele Meynungen der Alten über das Schicksal gesammelt; diese Sammlung ist aber sehr unvollständig.

(3) Unter den Philosophen Griechenlands haben vorzüglich die Stoiker ein Schicksal in diesem Sinne vertheidiget, und wenn sie lehrten, daß Nothwendigkeit die ganze Welt beherrsche, so verstanden sie darunter eine in der Natur Gottes und in den Gesetzen seines Wesens oder seiner Würksamkeit gegründete Nothwendigkeit. V. *Lipsii* Physiol. Stoic. Diss. 11-13. und Tiedemanns System der Stoischen Philosophie, Th. II. S. 129. f.

(4) Man hat schon in den ältern Zeiten den Vertheidigern eines von dem Willen Gottes abhängigen Schicksals vorgeworfen, daß sie die Weltveränderungen von einer blinden Nothwendigkeit abhängig machten, v. *Eusebii* Praepar. Euang. IV. 6-8. Auch der Leibnitz-Wolfischen Schule ist es in den neuern Zei-

ten nicht besser ergangen, ohngeachtet sie sich aufs deutlichste über die Abhängigkeit aller Weltbegebenheiten von der Anordnung Gottes erklärte, m. s. Wolfs Abhandlung vom Unterschied einer weisen Verknüpfung der Dinge und einer unumgänglichen Nothwendigkeit, im IV. B. seiner kleinen philosoph. Schriften. Alle diese Vorwürfe haben aber allein darinn ihren Grund, daß man das von dem Willen der Gottheit abhängige Schicksal mit der blinden atheistischen Nothwendigkeit nicht in Ansehung seines Ursprungs und seiner Folgen, sondern nur in Ansehung seiner Gesetze verglich.

(5) Mit diesen Gründen widerlegt man gemeiniglich den ἀργος λογος oder das sophisma pigrum, v. *Cic.* de fato, c. 12. Facciolatus acroa. V. und *Leibnitz* Essais de Theodicée, §. 54, 55, 58. Allein würde wohl wider die in selbigem enthaltene Folgerung etwas einzuwenden seyn, wenn das Gefühl der Freyheit sich nicht dargegen empörte? M. vergl. den XXVI. §. dieses Bandes.

(6) Inwiefern das Gefühl der Freyheit mit der Lehre von der hypothetischen Nothwendigkeit aller Weltveränderungen vereinbar sey, ist schon im I. Bande §. XXXVI. angezeigt worden.

(7) M. s. den II. und III. §. d. Bandes.

(8) Die weitere Bestimmung dieser Behauptungen gehört in die Moralphilosophie.

(9) Die Eintheilungen der Dinge in der Sinnenwelt in Gattungen und Arten gründen sich auf die Verschiedenheiten und Uebereinstimmungen der an ihnen bemerkbaren und uns bekannten Eigenschaften. Sie gehen demnach

demnach die Dinge an sich nichts an. Diese Bemerkung dient zur Entscheidung der Str i= tigkeiten über die Realität unserer Klaßifika= tionen des Würklichen. S. Locke's Versuch über den menschl. Verstand, B. III. Kap. 6. B. IV. Kap. 16. §. 12. Wolfs Metaphysik, Th. I. §. 177-190. *Buffon* H. N. T. I, disc. I. T. II. ch. VIII. *Robinet* de la Nature, T. IV. ch. VII. — Ist es unmöglich, daß Wesen existiren, die in Ansehung aller ihrer Merk= male verschieden sind? v. *Baumgart*. Meta= phys. §. 268.

(10) Bey den Alten geschieht des Grundsatzes vom Nichtzuunterscheidenden mehrmals Er= wähnung. Sie schlossen nehmlich daraus, weil alles Sinnliche stets verändert werde, daß es nicht mehrere Dinge in der Sinnen= welt von einerley Beschaffenheiten geben kön= ne, v. *Cic.* Acad. Quaest. L. IV, c. 18, 26. *Seneca*, ep. 113. Von den neuern Philosophen verdienen aber vorzüglich folgende über den= selben nachgesehen zu werden; *Malebranche* de la Recherche de la Verité, L. III. P. II. ch. X. *Spinoza* Ethic. P. I. Propos. IV. *Leib= nitz* Oper. omn. Tom. II. P. I. p. 128, 146, 147. *Wolf* Cosmolog. gener. §. 195. und in der Metaphys. Th. I. §. 586. 587. Th. II. §. 207. 208. *Baumgarten* Metaphys. P. I. C. III. Sect. I. Töllners kurze vermischte Aufsätze, I. Samml. S. 20. und Mendel= sohns vermischte Schriften, I. Th. S. 256. Leibnitz und Wolf schränken die Unmöglich= keit mehrerer völlig gleicher Dinge in ver= schiedenen Räumen und Zeiten nur auf die würkliche Welt ein; Baumgarten aber leug= net auch, daß sie als zwey besondere Dinge gedacht werden können, v. l. c. §. 269.

(11)

(11) S. Crusius Metaphysik, §. 97. und Kants Critik der r. Vern. S. 319 und 327.

(12) V. *Plato* im Phaed. c. 15-17. Locke Versuch über den menschl. Verstand, B. III. K. VI. §. 12. *Leibnitz* Essais de Theodicée, §. 348. Nouveaux Essais, p. 266 und 440. Bonnet Betrachtung über die Natur, Th. II und III. Mendelsohn Phädon, S. 143. *Kaestner* Commentat. de lege continui, Lipſ. 1750. *Boscovich* de continuitatis lege, Rom. 1754. *Robinet* de la Nature, Tom. IV. L. I. und ebendesselben Essai sur la gradation des Etres. Reimarus Abhandl. über die natürl. Rel. Abh. IV. §. 18. und über die Triebe der Thiere, S. 194. f.

(13) M. s. Kants Critik der r. V. S. 281.

(14) Das Gesetz der Kontinuität der Formen ist nach Kanten blos ein regulatives Vernunftprincip, welches nicht von der Natur der Gegenstände möglicher Erfahrung, sondern von spekulativen Zwecken der Vernunft abhängt, und als ein solches viel weiter geht, als daß Erfahrung oder Beobachtung, welcher es zur systematischen Einheit den Weg vorzeichnet, demselben gleichkommen könnte; m. s. Critik der r. V. S. 684. f. u. S. 696.

(15) Die Vermeidung alles Aufwandes von Kraft bey der Mittheilung der Bewegung in der Körperwelt nannte Maupertuis das Gesetz der kleinsten Kraft (lex minimi), m. s. dessen Versuch einer Kosmologie, im I. und III. Abschn. Wegen der Streitigkeiten, zu welchen Maupertui's Meynung Anlaß gegeben hat, s. m. die Sammlung aller Streitschriften zwischen H. v. Maupertuis und H. König, Leipz. 1753. Reimarus Abhandlungen über die natürl. Relig. Abh. IV.

und

und *Terens* Commentat. de principio minimi, Butzow 1769.

(16) Auch verdient hierbey dasjenige erwogen zu werden, was Kant in der Critik der r. V. S. 682. über das logische Princip der Arten sagt.

(17) V. *Plutarchus* de phys. philos. decretis, L. I. c. 3. und Mendelsohns Phädon, S. 65.

(18) M. s. Kant l. c. S. 414.

§. XXIV.

Wunder.

Sind alle Gegenstände, welche wir durch die Erfahrung kennen, in Ansehung ihrer Veränderungen gewissen Gesetzen unterworfen, die theils allgemein sind, theils die Gattungen und Arten dieser Gegenstände besonders angehen, so giebt es einen **Lauf** oder **eine Ordnung der Natur**, d. h. eine Uebereinstimmung der Veränderungen in der Sinnenwelt mit gewissen Regeln; und es ist etwas dem Laufe der Natur gemäß erfolgt, wenn es theils in den uns bekannten Kräften der endlichen Substanzen, theils in den uns bekannten Gesetzen ihrer Verknüpfung gegründet war. (1) — Dem Natürlichen setzt man das **Uebernatürliche** und **Außerordentliche**, oder diejenigen Veränderungen in der Sinnenwelt, welche den uns bekannten Würkungsarten und Verknüpfungen der Dinge nicht angemessen sind, entgegen. Aus unsern Erfah-

fahrungen abstrahiren wir uns nehmlich gewisse allgemeine Sätze über die Form, über die Verbindung und über die Würkungsart der in der Sinnenwelt vorhandenen Gegenstände: (2) Alles, was diesen allgemeinen Sätzen entspricht, finden wir gewöhnlich und begreiflich: Alles hingegen, was denselben nicht gemäß ist, halten wir für unbegreiflich, wunderbar oder außernatürlich. Hieraus folgt, daß das Urtheil über das Wunderbare und Natürliche sich allezeit nach der ganzen Summe von Einsichten in demjenigen richtet, der dasselbe fällt; daß ferner das Wunderbare sehr veränderlicher Natur sey, und daß daher dasjenige, was ein Mensch oder eine Nation, oder ein Zeitalter als Wunderbar anstaunt, andern Menschen und in andern Zeitaltern sehr gewöhnlich und natürlich seyn könne. (3)

Von den wunderbaren und außerordentlichen Begebenheiten in der Natur unterscheidet man gemeiniglich die sogenannten **Wunder** oder **Wunderwerke.** Zur Beurtheilung der Streitigkeiten über die Möglichkeit und Natur der Wunder mögen folgende Bemerkungen dienen. a) Jedes Wunder, es bestehe, in welcher Veränderung es wolle, gehört zu den Erfahrungen in der Sinnenwelt, und ist daher auch allezeit, wenn es von uns erkannt werden soll, den allgemeinen innern und äußern Bedingungen unterworfen, unter welchen überhaupt Erfahrungen für uns möglich sind. b) Einige

erklä-

erklären die Wunder für solche von dem gewöhnlichen Laufe der Natur abweichende Veränderungen, welche die höchste Ursache durch ihre unmittelbare Thätigkeit selbst hervorgebracht hat. (4) Andere hingegen verstehen darunter alle diejenigen Begebenheiten in der Natur, so zwar von den Kräften der endlichen Dinge selbst, aber nach gewissen uns noch unbekannten Gesetzen und Anwendungen herrühren, und eben deswegen unbegreiflich sind. (5) Nach jener Erklärung unterbricht Gott selbst durch die Bewürkung eines Wunders die natürliche Reihe von Ursachen und Würkungen in der Welt. Nach dieser aber sind die Wunder eben so den Gesetzen der Natur gemäß erfolgt, als wie alle gewöhnlichen Veränderungen in derselben, und Gott hat nur bey den Wundern die natürlichen Kräfte der endlichen Dinge von Ewigkeit her so bestimmt, daß sie zu einer gewissen Zeit eine ihren sonstigen Aeußerungen unähnliche Würkung hervorbringen mußten. c) Die erstere Hypothese über die Natur der Wunder ist nicht nur unphilosophisch, sondern auch gänzlich unerweisbar. Wir sind nehmlich nicht im Stande zu bestimmen, wieviel die Kräfte der Dinge zu bewürken vermögen, und was im Gegentheil das Maas der Naturkräfte gänzlich übersteige. Ueberdieß können wir auch daraus, daß etwas den uns bekannten Gesetzen der Natur nicht gemäß zu seyn scheint, gar nicht schließen, daß es allen Gesetzen der Natur widerspreche. (6)

d) Nach

d) Nach der zweyten Hypothese beziehen sich die Wunder eben so auf einen Mangel gewisser Erkenntnisse in allen Menschen, als wie sich das Wunderbare auf den Mangel gewisser Einsichten in einigen Menschen bezieht, und sind überhaupt nur etwas Seltenes. e) Es läßt sich die subjektive Möglichkeit der Wunder, weder insofern sie unmittelbare Würkungen Gottes, noch auch insofern sie selten vorkommende Anwendungen der Naturkräfte seyn sollen, bezweifeln. Hiermit ist aber die objektive Möglichkeit derselben, welche uns völlig unbekannt bleibt, noch nicht erwiesen, und die historische Frage: Ob sich jemals Wunder zugetragen haben, kann keinen andern Sinn haben, als: Ob etwas in der Reihe der Naturbegebenheiten vorgefallen sey, das **wir** vermöge unserer Einsicht vom Laufe der Natur für ein Wunder anzusehen berechtiget sind. (7) f) In Ansehung der Endzwecke, die bey den Wundern Statt finden können, ist es einerley, ob man sie für unmittelbare Würkungen der Gottheit, oder nur für seltene Anwendungen der natürlichen Kräfte in den Dingen halten will, denn der Eindruck, den ein Wunder auf das menschliche Gemüth macht, hängt nicht von der Meynung über dessen Natur ab.

1) Die Beschaffenheit des Laufs der Natur kann man nur allmälig durch wiederholte Erfahrungen und Beobachtungen kennen lernen. Die richtigsten Urtheile über dasjenige, was

was dem Laufe der Natur angemessen seyn soll oder nicht, sind daher nur diejenigen, welche sich auf die Erfahrung mehrerer Menschen und Zeitalter gründen. Je kürzer hingegen die Erfahrung ist, die ein Zeitalter vor sich hat, oder je weniger ein Zeitalter Beobachtungsgeist besitzt, um sich mit den Gewohnheiten der Natur bey ihren Veränderungen bekannt zu machen, desto mehr muß es auch überall in der Natur Abweichungen von dem Laufe derselben zu finden glauben.

(2) M. s. den I. Band, S. 240.

(3) S. Reinhard über das Wunderbare und die Verwunderung, S. 14-44.

(4) V. *Wolfii* Cosmol. general. Sect. III. c. I. Crusius Metaphysik, §. 339, 375. und einen hierher gehörigen Aufsatz im deutschen Merkur, a. 1787. No. 11.

(5) Diese Erklärung von den Wunderwerken geben Malebranche, v. Entretiens sur la Metaphysique, Entret. XII. Clarke, v. *Leibnitii* Oper. omn. Tom. II. P. I. p. 188. Locke v. Oeuvres diuerses, p. 349. Pistorius in den Anmerkungen zu Hartley's Betrachtungen über den Menschen, I. B. S. 391. und Bonnet in den philosophischen Untersuchungen der Beweise für das Christenthum, S. 37. nach der Lavat. Uebers. Auch vergl. man Kants Demonstration des Daseyns Gottes, S. 73. — Jakob erklärt die Wunder durch Begebenheiten, welche durch ein Ding bewürkt werden, das gar nicht Erscheinung ist. S. dessen Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphysik, §. 326. Diese Erklärung ist offenbar zu weit.

(6) Man hat auch noch die Unmöglichkeit der Wunder dieser Art theils aus den Eigenschaften Gottes, theils daraus, daß sie ein sogenanntes miraculum restitutionis erfodern, m. s. Wolfs Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, I. Th. § 639. zu widerlegen gesucht: Beyde Einwendungen sind aber nicht treffend genug.

(7) Die Gründe, womit der Verfasser einiger Aufsätze über die Wunder im deutschen Merkur a. 1788. April, August und Oktober die Möglichkeit der Wunder bestreitet, und die aus dem allgemeinen und absolutnothwendigen Naturgesetz, daß die Würkung allemal der Ursache proportionirt seyn muß, hergenommen sind, ließen sich also doch wohl noch, man mag nun jenes Gesetz für ein Gesetz a priori oder a posteriori erklären, widerlegen. Dieß gilt auch von Spinoza's Bestreitung der Möglichkeit eines Wunders, v. Tract. Theol. polit. c. VI. — Die Glaubwürdigkeit geschehener Wunder hat vorzüglich Hume in s. Versuch von den Wunderwerken, s. vermischte Schriften, Th. II. Vers. 10. schwankend zu machen gesucht. Die gründlichste Prüfung der Humischen Behauptungen ist in der Dissertation sur les miracles, par *Campbell.* Utrecht, 1765. enthalten. Bekanntlich hat auch der Verfasser der Briefe über die Bibel im Volkston und der Fortsetzungen derselben in dem Werk, Ueber den Plan und Zweck Jesu, sehr wichtige Einwendungen wider die in der Geschichte vorkommenden Nachrichten von geschehenen Wundern vorgebracht.

§. XXV.

Erhaltung und Regierung der Welt.

Daß die Gegenstände, so zur Welt gehören, fortdauern, ist aus der Erfahrung gewiß; und obgleich in unserer Sinnenwelt alles steten Veränderungen unterworfen ist, und vieles von dem, was in ihr vorhanden war, nach einiger Zeit wieder verschwindet, so büßt dadurch doch das Ganze der Sinnenwelt nichts ein, und der Verlust, den sie in Ansehung ihrer Theile erleidet, wird durch die Geburt neuer Gegenstände immer wieder ersetzt. Wenn nun aber die Welt ihr Daseyn nicht ihrer eigenen Natur, sondern der Würksamkeit eines höchsten Urhebers verdankt, so muß auch die Fortdauer derselben von der Würksamkeit dieses Urhebers abhängig seyn, und es ist zum wenigsten ganz unerweislich, daß ein bedingtes Wesen, nachdem es einmal zu existiren angefangen hat, seine Existenz nie wieder verliehren könne. So gewiß aber auch diese Behauptung über die Abhängigkeit der Welt in Ansehung ihrer Fortdauer von dem höchsten Urwesen der Erkenntniß, die wir von dem Endlichen besitzen, angemessen ist, und vor dem Richterstuhle der Vernunft sich vollkommen rechtfertigen läßt, so war es doch blos ein Unternehmen des menschlichen Vorwitzes, wenn man die Art und Weise, wie die Fortdauer der Welt durch Gott gesichert wird, bestimmen wollte. Denn wenn man darüber entscheiden will, ob

die Fortsetzung der Existenz der endlichen Dinge in den ersten Anlagen der Schöpfung und in der dem Würklichen von Gott verliehenen Kraft gegründet sey, (1) oder ob sie vielmehr von einer unmittelbar fortwürkenden Kraft Gottes herrühre, (2) so muß man vorher zeigen, was Gott, was das Endliche und was die Existenz an sich sey. Da nun dieß alle unsere Erkenntnißkräfte übersteigt, so ist auch jede Bemühung, welche man auf die Erforschung der Art und Weise, wie die Welt durch Gott fortdauert, verwendet, umsonst und fruchtlos.

Eben so wenig ist die menschliche Vernunft im Stande, die Frage zu beantworten; ob die Welt jemals ganz aufhören werde zu seyn? Da in den Gesetzen der Natur, so weit wir sie kennen, nichts vorkommt, was auf eine künftige Vernichtung abzielte; da es Geschöpfe giebt, die vermöge ihrer Anlagen und Fähigkeiten einer immer höher steigenden Vollkommenheit fähig sind; und da es, wenn die Welt ganz aufhörte zu seyn, gerade eben so viel seyn würde, als wenn sie niemals da gewesen wäre, oder als wenn sie, in der so viele Absichten mit dem größten Aufwand von Mitteln ausgeführt worden sind, ein kurzweiliges und zweckloses Spiel ausmachte, so ist auch nicht der geringste Grund zur Vermuthung vorhanden, daß die Welt einmal nicht mehr seyn werde.

Die Regierung der Welt besteht darinn, daß Gott die mannichfaltigen Thätigkeiten

und Veränderungen der Geschöpfe zur Bewürkung seiner Absichten leitet. Da das Universum kein Gegenstand unserer Erkenntniß ist, und wir nicht wissen können, weder welche Absichten Gott bey der Hervorbringung desselben hatte, noch durch welche Mittel er dieselben zu erreichen sucht, so bleibt uns nichts weiter übrig, als zu untersuchen; ob in dem Gange der Veränderungen irdischer Dinge Absichten vorkommen und würklich erreicht werden? Zur Beantwortung dieser wichtigen Frage mögen folgende Bemerkungen Anleitung geben. a) Es ist wider die Vernunft, anzunehmen, daß in der Sinnenwelt keine Absichten und Anordnungen vorhanden seyen. b) Alle Veränderungen in der Natur erfolgen einem gewissen Plane gemäß, und was an den einzelnen Gegenständen regellos zu seyn scheint, das ist in Rücksicht der ganzen Natur und in Rücksicht der ganzen Gattung der Geschöpfe, zu welcher jene Gegenstände gehören, gewissen allgemeinen Gesetzen unterworfen. So scheint z. B. die Fruchtbarkeit der einzelnen Thiere keinen besondern Anordnungen unterworfen zu seyn: Betrachtet man aber diese Fruchtbarkeit in Beziehung auf die ganze Gattung und auf die ganze Natur, so ist es nach der Erfahrung unleugbar, daß dieselbe unveränderlichen Gesetzen unterworfen sey, vermöge welcher sie in ihren Würkungen bestimmt wird. c) In der leblosen und unvernünftigen Schöpfung ist die allgemeine Absicht vorhanden, theils

daß jedes Individuum sich einmal vollständig entwickele, und alles dasjenige ganz werde, was es vermöge seiner Anlagen werden kann; theils daß die Verbindung aller Individuen derselben zu einem schönen und harmonischen Ganzen ungemindert dieselbe bleibe. Die großen Verwüstungen, welche hier und da in der leblosen und unvernünftigen Schöpfung sich zutragen, haben die einmal vorhandene Ordnung und Einrichtung in derselben ihrem Untergange nicht im geringsten näher gebracht; der innere Reichthum der Natur mäßigt jene Verwüstungen so sehr, daß das Ganze unverändert schön und vollkommen bleibt; und alle Veränderungen in der Körperwelt und im Thierreiche tragen darzu bey, daß die unvernünftige Schöpfung den Grad von Vollkommenheit, dessen sie einmal fähig worden ist, beständig behalte. Hiervon läßt sich kein vernünftiger Grund angeben, wenn man nicht einen weisen Regierer der Natur annimmt. d) In der vernünftigen Schöpfung ist ein immerdauerndes Fortschreiten von niederern Vollkommenheiten zu höherern vorhanden, und die Vernunft kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe, sondern treibt die Entwickelung aller Menschenkräfte weiter, als es der Naturinstinkt je zu thun im Stande war. **Der höchste Punkt der Vollkommenheiten in der vernünftigen Welt ist Moralität**, und der Mensch wird sowohl in der Gattung, als auch im Individuum zur Moralität erzogen. Daß

in

in der vernünftigen Schöpfung ein solches kontinuirliches Fortschreiten von einer Stufe der Vollkommenheit zur andern vorhanden sey, offenbart sich in der Geschichte der ganzen Menschengattung. Ein Zeitalter überliefert dem andern seine Einsichten und seine Kultur; die Fehler, die eine Generation begieng, dienen zur Belehrung der andern; selbst diejenigen Menschen und Nationen, welche den Fortgang der menschlichen Kultur absichtlich oder unabsichtlich zu hemmen suchten, haben an der Beförderung desselben arbeiten müssen, und in der Geschichte des menschlichen Geschlechts nimmt man einen sehr weisen Plan, nach welchem dasselbe erzogen wird, gewahr. Dieß ist alles unbegreiflich, wenn die göttliche Weisheit die menschlichen Entwürfe und Unternehmungen nicht lenkt, und gewissen Absichten gemäß regiert. Aber auch jedes Individuum der Menschengattung steigt von einer Vollkommenheit zur andern empor, und die Geschichte eines jeden einzelnen Menschen ist ein bestimmter Plan, nach dem er zur Moralität erzogen wird. Die Mängel und Bedürfnisse aller Art, die den Menschen beständig umgeben; das rastlose Streben nach Einsicht und Beschäftigung, das ihn immer in Thätigkeit erhält; das Verlangen endlich nach einem bessern Zustande, als der jedesmal vorhandene ist, das bey ihm nie ganz befriedigt wird, führen ihn unvermerkt von einem Grade der Einsicht zum andern, von einer Fertigkeit zur

andern, und verschaffen allen seinen Kräften, die auf das innigste mit einander verbunden und einer unbestimmbaren Veredlerung fähig sind, Wachsthum und Zunahme. Auch würde die stufenweise Veredlerung der ganzen Menschengattung nicht möglich seyn, wenn nicht das Individuum selbst immer vollkommener würde: denn jene ist das Resultat des Wachsthums in den Vollkommenheiten bey diesem; und so wie das ganze Menschengeschlecht seiner Bestimmung näher rückt, eben so muß auch jedes Mitglied desselben seiner Entwickelung immer näher kommen. e) Es ist nach der Geschichte höchst wahrscheinlich, daß das menschliche Geschlecht zu einer künftigen allgemein ausgebreiteten und gleichzeitigen Kultur fortschreite. f) Der einzelne Mensch erlangt nie den vollständigen Gebrauch aller seiner Kräfte, oder er wird hier auf Erden nie zu alle demjenigen ausgebildet, worzu er seinen Anlagen gemäß ausgebildet werden könnte. Dieß gründet die Hofnung der Unsterblichkeit. (3)

Die Art und Weise, wie Gott die Veränderungen der Sinnenwelt oder des Universums regiert, ist uns eben so unbekannt, als die Art und Weise, wie er die Natur und das Universum im Daseyn erhält.

(1) V. *Episcopii* Institutt. sacr. L. IV. Sect. IV. cap. 1.

(2) S. Crusius Metaphysik, §. 329-333.

(3)

(3) Vorzüglich sind hierbey Jerusalems Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, Th. I. Betr. IV. Leßings Erziehung des Menschengeschlechts; Kants Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, s. Berlin. Monatsschr. a. 1784. 11. Stück. Des Freyh. von Ungern-Sternberg Blick auf die moralische und politische Welt, Abschn. V-VIII. nachzusehen. Ueber die Providenz kommen auch im *Plato* de Legibus, L. X. in *Arriani* Dissert. Epict. L. I. c. 6, 12, 16. L. III. c. 17. im *Maxim. Tyr.* Diss. XXV. im Essai sur les grands evenemens par des petites causes, d. a. 1759. und in den Schriften über die Physiko-Theologie viele lehrreiche Bemerkungen vor.

§. XXVI.

Optimismus.

Es ist zwar der menschlichen Vernunft unverwehrt und deren Würde nicht zuwider, sich in eine Untersuchung transcendentaler Gegenstände einzulassen, und ihren Bedürfnissen gemäß über die Beschaffenheit des Universums einige Vermuthungen zu wagen; sie würde sogar thöricht handeln, wenn sie sich einbilden wollte, daß die Sinnenwelt mit ihren Erscheinungen alles Würkliche, und alle Gestalten und Verbindungen des Existirenden enthalte: Dennoch aber darf auch die Vernunft, wenn sie nicht ihren eigenen Zweck verfehlen will, niemals ver-

gessen, daß alle ihre Aussprüche über dasjenige, was außer der Sinnenwelt befindlich seyn soll, Vermuthungen ausmachen, die nur dann erst einen Werth haben, wenn sie zur Befriedigung wahrer Bedürfnisse dienen, und die Erreichung der Hauptbestimmung des Menschen, nehmlich der Bestimmung zur Moralität, nicht vereiteln, sondern vielmehr erleichtern. Diese Bemerkungen mögen zum Leitfaden in der Untersuchung über die Lehre von der besten Welt dienen.

Zur Glückseligkeit gehört nicht nur, daß der Mensch mit sich selbst, sondern daß er auch mit der Welt und mit der in ihr vorhandenen Einrichtung, die auf die Zustände seiner Existenz so mancherley Einflüsse hat, zufrieden sey. Das letztere kann er nur dadurch werden, daß er in den Begebenheiten und in der Einrichtung der Welt Beziehungen auf Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit gewahrnimmt. Es geschahe daher nicht, um blos den Verstand auf eine ihm angemessene Art zu beschäftigen, daß man in allen Theilen und Veränderungen der Welt Beziehungen auf Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit aufsuchte; sondern es wurde hierbey eine sichere und dauerhafte Beruhigung für den Menschen beabsichtiget, und die Frage: Ob die vorhandene Welt die beste sey, oder ob eine bessere an deren Statt hätte da seyn können? mußte von der Vernunft, nachdem sie die Bedürfnisse zum irdischen Wohlseyn erwogen hatte, nothwendig aufgeworfen werden. — Plato

scheint

scheint der erste gewesen zu seyn, der die Wichtigkeit dieser Frage einsah, und bey seiner Kosmogenie darauf Rücksicht nahm. (1) Vorzüglich aber waren unter den Philosophen Griechenlands die Stoiker beflissen, durch Vernunft- und Erfahrungsgründe darzuthun, daß alles in der gegenwärtigen Welt den Absichten des weisesten und besten Wesens vollkommen gemäß sey. (2) Am wichtigsten sind jedoch Leibnitzens Bemühungen um den Optimismus. Aus den Eigenschaften des vollkommensten Wesens, das vermöge seiner Natur allezeit nach der Erkenntniß des Besten wählen und handeln müsse, bewies er nehmlich, daß die würkliche Welt unter allen sonst noch möglichen die einzige beste sey, und daß jede Veränderung in derselben das allgemeine Wohl und die Vollkommenheit des Weltganzen befördere, so daß schlechterdings gar nichts in ihr vorkommen könne, was nicht zur Bewürkung der größten möglichen Summe von Glückseligkeit und Vollkommenheit beytrage. (3) — Aber so unverkennbar auch die Spuren vom Scharfsinn in alle demjenigen sind, was Leibnitz zum Beweis der Lehre von der besten Welt vorbringt, so beruht sie doch nicht nur auf unsichern Voraussetzungen, sondern scheint auch dem menschlichen Bestreben nach moralischer Vollkommenheit Abbruch zu thun. Denn wenn man auch einräumen wollte, daß mehrere Welten objektiv möglich gewesen seyen, und daß Vernunft in Gott dem Wesentlichen

nach

nach eben das sey, was sie in uns ist, so würde doch der Einwurf, daß es keine vollkommenste Welt geben könne, weil jede aus eingeschränkten Wesen bestehe, die als solche eines höhern Grades von Vollkommenheit und eines Wachsthums im Guten immer fähig bleiben mußten, (welchen Einwurf Leibnitz auch selbst für unauflösbar hielt) niemals gehoben werden können. (4) Da ferner die Lehre von der besten Welt die Versicherung giebt, daß alle und jede unserer Handlungen, welche sie auch seyn mögen, wenn sie vollbracht sind, zum größten Besten des Weltganzen dienen, so werden hierdurch die Aussprüche der Vernunft über die Sittlichkeit unserer Handlungen und über das, was gut ist, verwirrt, und den sinnlichen Trieben zur Ausschweifung, welche die Vernunft selbst mißbilliget, Vorschub gethan: Ohngeachtet daher zwar der Optimismus das Gefühl für Tugend nicht zerstört, so schwächt er doch die Liebe zum Guten und mißleitet, wenn man ihm gemäß über das moralische Böse denkt, die Vernunft in ihren Aussprüchen über dasjenige, was die Tugend von uns fodert, und was einen Gegenstand des Begehrens ausmachen soll. (6) — Um mit der würklichen Welt und mit den in ihr vorkommenden Veränderungen zufrieden zu seyn, bedarf es aber nicht der Ueberzeugung, daß sie unter allen möglichen Welten die einzige beste sey; sondern nur der Versicherung, daß alle Begebenheiten in derselben unter der Regierung

eines

eines höchst guten Wesens stehen; so alles, was geschieht, zum Besten der Geschöpfe lenkt. (6)

(1) v. Timaeus, p. 305. θεμις ουτ' ην ουτ' εστι τω αριστω δρᾶν αλλο πλην το καλλιστον.

(2) V. *Cic.* de Nat. Deor. L. II. c. 34. *Antonin.* L. V. c. 8. L. XII. c. 5. Tiedemanns System der Stoischen Philosophie, Th. II. S. 200. f. -- Darauf, daß die gegenwärtige Welt die beste ist, gründet sich auch die Meynung der Stoiker, daß die zukünftige Welt, welche nach dem Untergange der jetzigen entstehen wird, gerade eben so, wie diese, in allen ihren Theilen, Verhältnissen und Veränderungen beschaffen seyn werde; v. *Eusebii* praep. euangel. L. XV, c. 18-19. *Lactantius* diuin. instit. L. VII. c. 23. und *Lipsius* Physiol. Stoic. II. 22.

(3) V. Essais de Theodicée; und Oper. omn. Tom. II. P. I. p. 328-333.

(4) V. Theodicée, §. 195. vergl. mit §. 202. Crusius Metaphysik, §. 388. und Mendelssohns philos. Schriften, I. Th. S. 234. f. Töllner hat zu beweisen gesucht, daß die beste Welt nicht die einzige mögliche zu seyn brauche, s. dessen kurze vermischte Aufsätze, II. Sammlung, S. 237.

(5) M. s. Rehberg über das Verhältniß der Metaphysik zur Religion, S. 160-167. und eine hierher gehörige Abhandlung im deutschen Merkur, a. 1788. September. -- Die Stoiker scheinen den Streit der Lehre von der besten Welt mit den Aussprüchen der Vernunft über die Moralität der menschlichen Handlungen schon empfunden zu haben. Denn so viel vortreffliches sie auch über die

Pro-

Providenz lehrten, so gründeten sie doch niemals die Zufriedenheit des Menschen mit der Welt auf den Optimismus, sondern auf den geringen Werth alles dessen, was nicht von dem Menschen selbst herrührt, v. *Arriani* Dissertat. Epict.

(6) Ueberhaupt wird jedes Uebel dadurch gemildert, daß man an ihm eine Verbindung mit irgend etwas Gutem gewahrnimmt. — Auch nach dem Spinoza ist die gegenwärtige Welt die beste, weil sie eine nothwendige Würkung des vollkommensten Wesens ist, v. Ethic. P. I. Propos. XXXII. Schol. II. Inwiefern aber Kant in der Welt einen ins Unendliche gehenden Progressus zur moralischen Vollkommenheit annimmt, insofern giebt es auch nach ihm eine beste Welt.

§. XXVII.

Unsterblichkeit.

Nächst der Lehre von dem Daseyn Gottes ist keine Spekulation über transcendentale Gegenstände interessanter und in Rücksicht der wesentlichen Bedürfnisse der menschlichen Vernunft wichtiger, als die Lehre von der **Unsterblichkeit**, d. i. von der mit Bewußtseyn verbundenen beständigen Fortdauer unsers denkenden Ich nach dem Tode.

Jeder Genuß eines Vergnügens, jedes angenehme Gefühl veranlaßt in uns das Verlangen nach der Verlängerung des Lebens: und je froher unsere Existenz ist, desto lebhafter wird

auch

auch der Wunsch, daß sie nicht aufhören möge. Man wird es hieraus begreiflich finden, warum der Mensch auch schon dann, wenn er Vernunftgründe zu beurtheilen und von seinen Hofnungen sich Rechenschaft zu geben noch nicht im Stande ist, eine Fortsetzung seiner Existenz nach dem Tode wünscht, und in diesem Wunsche einen hinlänglichen Grund ihrer Würklichkeit findet. (1) Am stärksten aber wird das Interesse an der Lehre von der Unsterblichkeit dann, wenn die menschliche Vernunft so weit gebildet ist, daß sie theils in der Welt vernünftige Zwecke erkennt und aufsucht, theils ihre Handlungen nach den Regeln der Zweckmäßigkeit bestimmt. Hierauf gründet sich die enge Verbindung, in welche die Lehre von der Unsterblichkeit mit der Lehre von dem Daseyn eines höchsten Urhebers der Welt und von der Verpflichtung zur Tugend von jeher gebracht worden ist. (2)

So wichtig aber auch die Lehre von der Unsterblichkeit ist, so kann dieselbe doch nie aus apodiktischen Gründen dargethan werden. Zwar hat man aus der Natur des denkenden Ich, als eines einfachen Wesens, das nicht aufgelöst, und wegen des Gesetzes der Stetigkeit vom Daseyn zum Nichtseyn nicht übergehen kann, zu beweisen gesucht, daß die Seele nach dem Tode fortdauern müsse: (3) Allein da wir weder die Natur des Einfachen an sich kennen, (4) noch auch die objektive Einheit des Subjekts des Denkens völlig zu erweisen im Stande sind, (5)

noch

noch endlich auch auszumachen vermögen, ob das Gesetz der Stetigkeit ein objektives Gesetz der Dinge an sich, oder nur ein subjektives Gesetz und eine innere Bedingung unserer Erkenntnißart sey, (6) so kann kein Schluß von der Einfachheit des denkenden Ich auf dessen Fortdauer zu aller Zeit gelten. Ueberdies würde noch dieser Schluß, wenn auch seine Prämissen völlig richtig wären, die Unsterblichkeit der Seele nicht bewähren können. Zur Unsterblichkeit gehört nehmlich nicht blos das Daseyn des denkenden Ich in allen künftigen Zeiträumen, sondern auch Gefühl, Thätigkeit und das Bewußtseyn der Identität. Nun ist aber nach der Erfahrung unser denkendes Ich so genau mit seinem Körper vereinigt, daß es ohne die Mitwürksamkeit desselben gar nichts verrichten und keine seiner Kräfte äußern kann. Es würde also die Seele, da ihr Organ im Tode verlohren geht, nach der Trennung von demselben, vermöge ihrer Einfachheit zwar fortdauern müssen, aber sich vielleicht in einem Zustande der Ohnmacht und des Mangels alles Bewußtseyns befinden können, welcher in Rücksicht auf uns selbst einer gänzlichen Zernichtung gleich seyn würde. (7)

Doch wenn es auch überall keine apodiktischen Beweise für die Unsterblichkeit unsers denkenden Ich geben sollte, so ist deswegen die erhabne Hofnung der Fortsetzung des Lebens nach dem Tode nicht grundlos und thöricht. Daß

nehm-

nehmlich erstlich das denkende Ich unsterblich seyn könne, wird weder aus Gründen der Vernunft, noch auch aus Gründen der Erfahrung geleugnet werden können; denn so gut wie es das Daseyn im gegenwärtigen Leben hat erhalten können, eben so gut kann es nach der Trennung vom Körper entweder vor sich, oder in Verbindung mit einem neuen Organ zu existiren fortfahren. Da ferner das Reich der Sitten und die Geisterwelt ganz andern Gesetzen unterworfen ist, als die Körperwelt, (8) so ist auch nicht der geringste Grund vorhanden, Auflösung und Zerstörung, so in dieser herrschen, auf jene überzutragen. Endlich ist auch in den Eigenthümlichkeiten des Menschen ein Grund vorhanden, der den Glauben an Unsterblichkeit über alle Zweifel erhebt. Ist nehmlich die Welt nicht das Spiel eines blinden Zufalls, sondern das Werk eines weisen Urhebers, so können die Anlagen und Vermögen, so in den Gegenständen derselben unleugbar vorhanden sind, nicht zwecklos seyn, sondern müssen einmal vollständig entwickelt werden und zu ihrer Reife gedeihen. Alle Beobachtungen lehren auch, daß in der leblosen und unvernünftigen Schöpfung diese völlige Entwickelung vorkommt, und das Thier wird, wenn es anders durch die Umstände, unter welchen es aufwächst, nicht daran verhindert wird, dasjenige ganz, was es seyn und werden soll. Bey dem Menschen ist es hingegen in Ansehung der Kräfte seiner theoretischen und praktischen Ver-

nunft ganz anders. Es hat noch kein Individuum der Menschengattung existirt, von dem man sagen könnte, es sey in Ansehung seiner geistigen Kräfte auf Erden dasjenige ganz geworden, was es vermöge der Anlagen darzu werden konnte: Noch nie waren in einem Menschen alle Vermögen, so zu seiner Natur gehören, in derjenigen Harmonie vorhanden, in welcher sie da seyn konnten: Noch nie gelangte ein Mensch zum vollständigen Gebrauch aller seiner Fähigkeiten. Ist aber ein Gott, der der Welt Zweckmäßigkeit vorschrieb, so können die Kräfte im Menschen nicht ohne Absicht da seyn, d. h., so müssen sie dereinst dasjenige vollständig werden, was sie zu werden im Stande sind. Da nun dieß der frühzeitige Tod in diesem Leben unmöglich macht, so müssen wir annehmen, daß das Individuum der Menschengattung irgendwo anders, als im gegenwärtigen Leben, zur Reife seiner geistigen Kräfte gelange; und so gewiß also die Welt kein zweckloses Spielwerk ist, eben so gewiß ist es auch, daß der Mensch im Tode nicht untergehe. — Man kann zwar wider diesen Schluß einwenden, theils daß vermöge eines Gesetzes der Natur die geistigen Anlagen am Menschen sich nur in der Gattung, nicht aber im Individuum völlig entwickeln sollen; theils daß jeder Mensch nicht mehr geistige Fähigkeiten besitze, als gerade an ihm würklich entwickelt werden; theils endlich daß der Mangel der völligen Reife in dem einzelnen Menschen

nicht

nicht sowohl ein zukünftiges Leben mit dem Bewußtseyn alles dessen, was im gegenwärtigen sich mit ihm zugetragen hat, sondern nur überhaupt eine Fortdauer seiner Kräfte zu einem anderweitigen Gebrauch erfordere, und die Gottheit sey wegen ihrer großen Freygebigkeit gegen den Menschen genugsam gerechtfertiget, wenn die völlige Ausbildung seiner Kräfte auch erst in einem andern Leben, das mit dem gegenwärtigen in gar keiner Verbindung wäre, bevorstehen sollte. Allein wenn im Tode mit dem Menschen alles aus ist, und nur die Menschengattung, niemals aber das Individuum derselben sich vollständig entwickelt, so ist jede Anlage im einzeln Menschen, die nicht ihre völlige Reife erhält, uud die also auch zur vollständigen Entwicklung der Gattung nicht alles beyträgt, was sie vermöge ihrer Beschaffenheit darzu beytragen könnte, zwecklos und überflüßig: Die zweyte Einwendung aber streitet zu sehr mit allem, was wir aus der Erfahrung von den Kräften des Menschen wissen, als daß sie einer weitläuftigen Widerlegung bedürfte. Sollten endlich die geistigen Kräfte des Menschen nebst ihrem Substratum nach dem Tode zwar fortdauern, und in eine neue Art des Daseyns übergehen, aber das Bewußtseyn der Identität bey diesem Uebergang verlohren gehen, und das denkende Ich eine Periode des Seyns anheben, die mit der vorhergegangenen keinen für ihn erkennbaren Zusammenhang hätte, so würde es gleichviel

seyn, ob das denkende Ich vorher schon existirt hätte oder nicht; so würden alle Anlagen des denkenden Ich, die in der jetzigen Periode nicht entwickelt worden sind, absichtslos und überflüßig gewesen seyn. — Bedenkt man nun hierbey noch, daß Tugend und die in ihr gegründete Glückseligkeit die Hauptbestimmung des Menschen ausmacht, auf die sich sein ganzes Daseyn und alle seine Kräfte beziehen; daß diese im gegenwärtigen Leben in ihrer ganzen Vollständigkeit nie erreicht wird; und daß die meisten Menschen weit eher und leichter jede andere Vollkommenheit, als die sittliche, erreichen, so wird man die beyden Sätze: **Es ist ein Gott, der den Menschen zum erhabensten Zweck des Daseyns berief; und der Mensch geht im Tode ganz unter**; schlechterdings unvereinbar finden. Es ist demnach die Ueberzeugung von der Bestimmung unserer Natur zur sittlichen Vollkommenheit ein unwiderlegbarer Beweis unserer Unsterblichkeit, und je stärker diese Ueberzeugung durch die Uebung der Sittengesetze wird, desto stärker und unerschütterlicher muß auch die Hofnung der Unsterblichkeit werden. (9)

Ist aber der Mensch unsterblich, so entsteht die Frage: In welchem Zustande er sich nach dem Tode befinden werde? Im Grunde läßt sich von uns hierüber eben so wenig ausmachen, als ein ungebohrnes Kind, wenn es denken könnte, über die Zustände im gegenwärti-

gen

gen Leben, die ihm bevorstehen, etwas zu entscheiden im Stande ist. Zwar hat es die Phantasie sehr oft versucht, von der Beschaffenheit des Lebens nach dem Tode ein Bild zu entwerfen; da aber bey dem zukünftigen Leben von allen irdischen Verhältnissen abstrahirt werden muß, so kann man zur Bestimmung desselben nichts weiter anwenden, als die allgemeinen Begriffe von Leben, Thätigkeit, Entwickelung der Kräfte, Zufriedenheit mit seinem Zustande, Freundschaft, Wiedervereinigung, u. s. w. (10) und solange die Vernunft ihre Herrschaft über die Phantasie ausübt, kann über die Art und Weise, wie wir unser Daseyn in dem Leben nach dem Tode fortsetzen werden, gar nichts entschieden werden. Es ist daher auch alles, was man theils über den Zeitpunkt, in welchem die Seele zum neuen Leben erwachen soll, (11) theils über die Verbindung der Seele in diesem neuen Leben mit einem körperlichen Organ, das im irdischen Körper schon eingeschlossen seyn soll, (12) theils über die Wanderungen der Seele durch verschiedene Arten des Seyns (Metempsychose) (13) gesagt hat, nichts weiter als Muthmaßung, wovon man soviel annehmen kann, als man Lust und Belieben hat; und wir können von dem Zustande der Seele nach dem Tode nichts weiter behaupten, als daß er (er möge übrigens beschaffen seyn, wie er wolle) mit dem gegenwärtigen Leben in Verbindung stehen werde, so daß es in Rücksicht auf die

Fortdauer nach dem Tode ganz und gar nicht gleichgültig ist, welchen Gebrauch wir im gegenwärtigen Leben von unsern Kräften machen, und wie sehr wir uns während desselben bestreben, Fertigkeiten in der Erfüllung unserer Pflichten zu erlangen. (14) Diesen Zusammenhang des künftigen Lebens mit dem gegenwärtigen erfodern nehmlich die Gründe, auf welchen die Hofnung der Unsterblichkeit selbst beruhet.

(1) Für den ungebildeten Menschen hat aus leicht zu erkennenden Gründen die Lehre von dem Leben nach dem Tode ein weit größeres Interesse, als die Untersuchung über das Daseyn des Urhebers der Welt. Daher findet man auch den Glauben an Unsterblichkeit allgemeiner ausgebreitet, als den Glauben an höhere göttliche Wesen; und es hat Menschen gegeben, die, ohngeachtet ihnen Religion ganz mangelte, doch von dem Leben nach dem Tode eben so gewiß überzeugt waren, als von ihrer gegenwärtigen Existenz. M. s. Krafft's Sitten der Wilden, III. Abth. §. 38. f. und Stellers Beschreibung von Kamtschatka.

(2) Daß diese Verbindung nicht durchaus nothwendig sey, lehrt das Beyspiel des Sokrates und der Stoiker. Aus dem gänzlichen Stillschweigen des Xenophon, der ein so wichtiges Hauptstück der Sokratischen Philosophie gewiß nicht übergangen haben würde, und aus der Unentschiedenheit, mit der Plato den Sokrates in der Apologie, c. 32. von der Unsterblichkeit sprechen läßt, kann man nehmlich mit Recht vermuthen, daß Sokrates in Ansehung selbiger nichts

entschie-

entschieden haben müsse. Daß aber die Stoiker die beständige Fortdauer der menschlichen Seelen nach dem Tode geradezu geleugnet haben, dieß hat Tiedemann im System der Stoischen Philosophie, Th. II. S. 152. sehr deutlich bewiesen, und sogar Lipsius, v. Phys. stoic. III. c. 11. wagt es nicht, hierinn etwas zu ihrer Vertheidigung zu sagen.

(3) Bekanntlich ist Plato der Urheber dieses Beweises, v. Phaedon, c. 24-34. und de Republ. L. X. p. 311. Bip. Plato und seine Schüler leiten jedoch die Unsterblichkeit nicht sowohl aus der einfachen Natur der Seele, (welche sie gleich allen Philosophen des Alterthums für ausgedehnt hielten) sondern nur aus der Unkörperlichkeit derselben her. Unter Körper verstanden nehmlich die Alten dasjenige, was aus ungleichartigen Theilen besteht, und eben deswegen auch der Veränderung und Zerstörung unterworfen ist: Unkörperlich war hingegen nach ihrer Meynung dasjenige, so aus völlig gleichartigen Partikelchen zusammengesetzt ist, und eben deswegen auch keine Ursache der Zerstörung und des Untergangs in sich enthält. Noch erinnere ich hierbey, daß Plato in seinem Phädon nicht eine Unsterblichkeit des Menschen in dem Sinne lehrt, wie die neuere Philosophie selbige behauptet. Nach ihm wird nehmlich die Seele durch den Tod wieder außer aller Verbindung mit dem gegenwärtigen Leben gesetzt, oder gelangt von neuem zu derjenigen Art des Daseyns, deren sie schon vor ihrer Verbindung mit dem Körper theilhaftig war; und gänzliche Enthaltung der Beschäftigung mit dem Sinnlichen ist nach ihm das einzige Mittel, wodurch die Seele

von den Banden, welche sie an die Sinnenwelt fesseln, frey wird, oder die ihrer Natur angemessene Existenz wieder erhält. Von den neuern Philosophen, die aus der Einfachheit der Seele die Unsterblichkeit derselben haben beweisen wollen, ist vorzüglich Mendelsohn im Phädon nachzulesen. — Der Beweis der Unsterblichkeit aus der Unkörperlichkeit und Einfachheit des denkenden Ich hat den Wahn hervorgebracht, daß nur der Dualist, oder Idealist, nicht aber der Materialist eine Fortsetzung des Lebens nach dem Tode glauben könne. Sulzer hat schon diesen Wahn in den Abhandlungen Ueber die Unsterblichkeit der Seele, als ein Gegenstand der Physik betrachtet, s. vermischte philos. Schriften, Th. II. hinlänglich widerlegt; und wenn die Materialisten die Möglichkeit der Unsterblichkeit bestreiten, v. *Lucret.* de R. N. L. III. v. 418. sq. so ist dieß nicht eine nothwendige Folge ihrer Meynung von der Materialität der Seele.

(4) M. s. den XXII. §. dieses Bandes.

(5) Ibid.

(6) M. s. den XXIII. §.

(7) M. s. Crusius Metaphysik, §. 485. Kants Critik der r. Vern. S. 413. und Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie, im deutschen Merkur, a. 1787. May u. Julius.

(8) M. s. was hierüber schon im XVII. §. bey den Untersuchungen über die Gerechtigkeit Gottes gesagt worden ist.

(9) M. vergl. hierbey Mendelsohns Phädon, III. Gespr. S. 151-165. Spalding über die Bestimmung des Menschen, S. 55. f.

Her-

Herders Ideen zur Philosphie der Geschichte der Menschheit, I. Th. V. Buch, 3. Abschn. und *Necker* de l'importance des opin. relig. p. 253. a Liege. — Da die Vernunft von demjenigen, was sie glauben will, Rechenschaft zu geben hat, so kann es nicht gleichviel gelten, worauf sie die Hofnung der Unsterblichkeit gründen will, und so kann nicht alles, was man zum Beweis für die Rechtmäßigkeit dieser Hofnung vorzubringen für gut gefunden hat, einen gleichen Werth haben. Es können daher weder daraus, daß in der menschlichen Seele ewige Wahrheiten vorhanden sind, (woraus Augustin die Unsterblichkeit bewies, m. s. Cramers Fortsetzung der Einleitung in die Geschichte der Welt von Bossuet, V. Th. II. Band, S. 268.) noch auch daraus, daß wenn der Mensch nach dem Tode untergienge, er sich willkührlich der Oberherrschaft Gottes entziehen könnte, (m. s. Kästners Erläuterung eines Beweisgrundes für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, Göttingen, 1767.) noch auch daraus, daß man sich keine Vorstellung von dem Untergange der Seele als eines geistigen Wesens machen kann, (m. s. die Abhandlung on the existence, immateriality and immortality of the Soul, p. 226. sq. in den Considerations on ancient and modern creeds compared, London, 1788. 8.) noch endlich auch aus dem Verlangen des Menschen nach ewiger Fortdauer, Gründe für die Unsterblichkeit abgeleitet werden; denn anlangend das Verlangen nach Unsterblichkeit, so könnte es, ohne jemals erfüllt zu werden, eine wohlthätige Täuschung seyn, die, um das Glück des Menschen in diesem Leben zu vollenden, ihn immer antreibe, so zu han-

deln, als wenn er nie untergehen würde. Weit eher ließe sich noch aus der Disharmonie zwischen Tugend und äußerlicher Glückseligkeit im gegenwärtigen Leben ein Grund für die Hofnung der Unsterblichkeit ableiten, m. s. Jerusalems Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, I. Th. 6te Betr. und Reimarus Abhandlungen über die natürliche Religion, X. Abhandl. Aber wird durch diesen Beweis nicht der Eigennutz genährt, und welches Recht haben wir, für die Erfüllung unserer Pflichten den Genuß äußerlicher Güter zu erwarten? — Auch Spinoza lehrte eine Unsterblichkeit, und nahm an, daß die Vorstellungen der menschlichen Seele, die sich nicht auf die besondern Verhältnisse des Körpers beziehen, und die Erkenntniß der Vernunftwahrheiten den Körper überleben und ewig dauern. V. Ethic. P. V. Propos. XXIII und XXIX.

(10) Mancherley Muthmaßungen über den Zustand der Seele nach dem Tode kann man beym Plato im Phädon, c. 57-63. de Republ. L. X. p. 322. in Lavaters Aussichten in die Ewigkeit, III. Theile, 1773. in den Gedanken über die Seele des Menschen und Muthmaßungen über den Zustand derselben nach dem Tode, Berlin, 1777. in Engels Schrift: Wir werden uns wiedersehen, und in dem Nachtrage zu dieser Schrift, Göttingen 1788. finden. Die ältere Geschichte dieser Muthmaßungen hat Wyttenbach in der Disput. quae praemium reportauit a. 1783. de quaestione publice proposita, Quae fuerit veterum philosophorum inde a Thalete et Pythagora vsque ad Senecam sententia de vita et statu animorum post mortem corporis, aufgeklärt.

(11)

(11) M. s. Simonetti Gedanken über die Lehren von der Unsterblichkeit und dem Schlafe der Seelen, Frankf. 1751. Sulzer l. c. in der III. Abhandlung.

(12) V. La Palingenesie philosophique, par *Bonnet*, und Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, I. Th. V. Buch, 2. Abschn.

(13) Nach den Platonikern ist die Seelenwanderung blos Strafe für die bösen Menschen, v. Phaedon, c. 30, 31. Proclus in Platon. Tim. p. 329. Basil. a. 1535. Unter den neuern Philosophen haben vorzüglich Leßing, m. s. die Erziehung des Menschengeschlechts, §. 94-100. und Schloßer, s. dessen kleine Schriften, Th. III. S. 1-73. eine Wanderung der Seele durch mehrere menschliche Körper wahrscheinlich zu machen gesucht. Nach Schloßers Meynung muß nehmlich die Seele, um die vollkommenste Entwickelung aller ihrer Kräfte zu erhalten, sowohl durch alle Arten des Lebens und Daseyns durchgehen, als auch in allen möglichen Verhältnissen die Kräfte des Verstandes und Willens üben. Von allen diesen Uebungen bleiben die Würkungen in der Seele, wenn gleich das Bewußtseyn derselben sich verliert. Andere erklären die Seelenwanderung durch ein Fortsteigen aus unvollkommnern Gattungen zu vollkommnern. — Ueber den Ursprung des Glaubens an Seelenwanderung giebt Pistorius in den Anmerkungen zum de Brosse über den Dienst der Fetischengötter, S. 347. f. gute Erläuterungen.

(14) Es kann hierbey die Frage aufgeworfen werden: Wieviel der Mensch wohl von dem Materiale seiner jetzigen Kenntnisse in das andere Leben mit hinüber nehmen möge?

(15) M. vergl. Feders Abhandlung: Ob zum Begriff der Unsterblichkeit die Erinnerung an dieses Leben erfoderlich sey. S. die Auswahl der besten zerstreuten prosaischen Aufsätze der Deutschen, II. Band, n. 12.

Ende des zweyten Bandes.

Verzeichniß einiger Druckfehler und Verbesserungen.

S. IV. Z. 4. statt, in der Philosophie, lies, der Philosophie.

– – Z. 9. statt Auktorität, l. Authorität.

– 2. Z. 12. statt diesem Dinge an sich, l. der Erkenntniß des Dinges an sich.

– 14. – 20. statt für den Geist, l. für den menschlichen Geist.

– 23. – 21. statt das Hauptsächliche, l. das Hauptsächlichste.

– 25. – 10. statt der Vorstellung, l. der Vorstellungen.

– 27. – 10. statt Definition, l. Definitionen.

– 31. Z. 22. statt so können wir überhaupt, l. so können wir nach demselben überhaupt.

– 33. – 10. 13. statt bald nehmen wir – – gewahr, l. bald halten wir den Raum für ein aus vielen Theilen bestehendes und mit Grenzen umgebenes Etwas.

– 33. – 21. statt seyn sollte, l. zu seyn, existiren sollte.

– 36. – 12. statt ein und dasselbe, l. eins und dasselbe.

– 37. – 21. statt so war, l. war.

– 38. – 18. statt etwas uns anders, l. etwas Würkliches uns anders.

S. 45. Z. 13. statt beygelegt werden, l. nothwendig beygelegt werden.

- - - 14. statt und deren Möglichkeit, l. und daß die Möglichkeit derselben.

- 46. - 2. statt Sollte übrigens auch die letzte dieser, l. Sollten übrigens auch die beyden letzten Einwendungen.

- 50. - 16. statt in und durch welches, l. in welchem und durch welches.

- 56. - 3. statt Substanziellen, l. Substanziellem.

- 59. - 3. statt bestimmt wird, l. im Kantischen System bestimmt wird.

- 69. - 27. statt seyn, l. sey.

- 74 - 16. statt ohne allem - Folge, l. ohne allen Wechsel und alle Folge.

- 78. - 30. statt demselben, l. denselben.

- 81. - 25. statt substantia, νοητον, l. substantia νοητον.

- - - 28. statt substantia, phaenomenon, lies substantia phaenomenon.

- 83. - 4. statt desselben, l. derselben.

- 88. - 20. statt substantia, νοητον, l. substantia νοητον.

- 94. - 19. statt in etwas andern, l. in etwas Anderem.

- 101. - 22. statt die Ideen, l. die Begriffe.

- 103. - 8. statt den Satz - dem, l. die Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde, der.

- - - 15. statt den Satz, l. dem Satze.

- 109. - 9. statt aus demselben, l. derselben.

- 115. - 9. statt nothwendiger, l. nothwendigen.

S.

S. 120. Z. 27. statt sonderbarer, l. sonderbaren.

– 124. – 33. statt unterscheiden, l. unterschieden.

– 129. – 9. statt in einander fließen, l. auf einander würken.

– 143. – 29. statt der Erscheinung, l. der Erscheinungen.

– 145. – 2. statt so Ordnung, l. so Ordnung dieser Art,

– 148. – 13. statt die Erkenntniß, l. die vollendete Erkenntniß.

– 149. – 5. statt in dieser Art gemacht hat, l. hierinn gewagt hat.

– 157. – 30. statt auf die Denkungsart, l. auf die ganze Denkungsart.

– 177. – 1. statt verschiedenem, l. verschiedenen.

– 181. – 12. statt des Würklichen gehören, l. des Würklichen und zur Welt gehören.

– 182. – 19. statt nur errathen – können, l. kaum errathen geschweige denn wissen können.

– 189. – 19. statt die Ueberzeugung, l. die daraus herrührende Ueberzeugung.

– 196. – 19. nach, mit sich führen, ist folgendes beyzufügen: Der Glaube an Gott ist also keine nothwendige Foderung der praktischen Vernunft.

– 197. – 1. statt in nichts anders, l. in nichts Anderem.

– – – 17. statt, vorhanden ist. So, l. vorvorhanden ist: So.

– 200. – 19. statt, durch ihre Postulate, l. durch ihre Lehren.

S. 200. Z. 20. statt die Grundsätze zernichtet, l. die Erfüllung der Foderungen der reinen praktischen Vernunft ganz unmöglich macht.

- 201. - 14. statt befolgt, l. befolgte.

- - - 23. statt derselbige, l. derselbe.

- - - 26. ist folgendes beyzufügen: So sehr also auch immer der Glaube an die Unsterblichkeit und an die Gottheit darzu dienlich und nothwendig seyn mag, um den Menschen, als ein sinnliches und endliches Wesen, zur Befolgung des Sittengesetzes anzutreiben; so steht er doch mit den höchsten Foderungen dieses Gesetzes, wie Kant selbige bestimmt, in einem völligen Widerspruche, und ist denselben durchaus nicht gemäß.

- 212. - 6. statt Physicotheologiae, l. Physicotheologie.

- - - 10. statt gebrugk, l. gebruyk.

- - - 17. statt Msthe, l. Mothe.

- 213. - 31. statt oder mit ihr - - beziehen? l. oder mit ihr schon gegeben sey, und ob es zum Glauben an Gott nothwendig gehöre, die überschwenglich große Idee des vollkommensten Urwesens zu erreichen?

- 214. - 13. statt auf natürliche Vernunft, l. auf natürliche und beständige Bedürfnisse der theoretischen Vernunft.

- 232. - 8. statt bey den Menschen, l. bey dem Menschen.

S. 251. Z. 5. statt so, l. doch.
- 266. - 17. statt über erstern, l. über erstere.
- 271. Z. 3. statt Indische, l. Jüdische.
- 273. - 35. statt die Frage, l. die Fragen.
- 290. - 21. statt sondern dieselbe nur schliessen, l. sondern diese Existenz nur nach gewissen Schlüssen annehmen.
- 306. - 13. statt und die Coexistenz, l. und sowohl die Koexistenz, als auch das Nacheinanderseyn.
- 307. - 30. statt sind nichts anders, l. sind mehrentheils.
- 314. - 38. statt den Menschen, l. die Menschen.
- 318. - 4. statt Fetischismus, l. Fetischismus entstanden.
- 326. - 15. statt bis ausgemacht, l. bis völlig ausgemacht.
- 328. - 20. statt von Kant, l. von Kanten.
- 332. - 9. statt dieses Licht, l. dieses Bild.
- 367. - 4. statt substantia, phaenomenon, lies subsantia phaenomenon.
- 376. - 4. statt keine - Unterschiede, l. keinen anderen Unterschied.
- 412. - 16. statt zur Ausschweifung, l. zu Ausschweifungen.
- 415. - 22. statt aus apodiktischen Gründen, l. aus apodiktischen und objektiven Gründen.

S. 417. Z. 15. statt ein Grund, l. ein subjekti-
ver Grund.

– 419. – 21. statt aus der Erfahrung – wissen,
l. nach der Erfahrung von den Kräften des
Menschen vermuthen können.

– 425. – 38. statt antreibe, l. antriebe.

S. 417. Z. 15. statt ein Grund, l. ein subjekti-
ver Grund.

– 419. – 21. statt aus der Erfahrung – wissen,
l. nach der Erfahrung von den Kräften des
Menschen vermuthen können.

– 425. – 38. statt antreibe, l. antriebe.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schulze, Gottlob Ernst, 1761-1833

Grundriß der philosophischen Wissenschaften

Bd.: Zweyter Band

Wittenberg und Zerbst 1790

Ph.u. 451-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046957-6
VD18 90630653